

Jean-Paul Sartre

# Ființa și neantul

## Eseu de ontologie fenomenologică

BIBLIOTECA DE FILOSOFIE

PARALELA 45

Jean-Paul Sartre

# Ființa și neantul

## Eseu de ontologie fenomenologică

Ediție revizuită și index de Arlette Elkaïm-Sartre

Traducere de Adriana Neacșu



*Lui Castor*

## Introducere

# În căutarea ființei

# I
# *Ideea de fenomen*

Gândirea modernă a realizat un progres considerabil reducând existentul la seria apariţiilor care îl manifestă. Se urmărea prin asta suprimarea unui anumit număr de dualisme care încurcau filosofia şi înlocuirea lor prin monismul fenomenului. S-a reuşit acest lucru?

Este sigur că ne-am descotorosit în primul rând de acel dualism care opune în existent interiorul exteriorului. Nu mai există exterior al existentului, dacă prin asta se înţelege o pojghiţă superficială care ar ascunde privirilor veritabila natură a obiectului. Iar această veritabilă natură, la rândul său, dacă trebuie să fie realitatea secretă a lucrului, pe care o putem bănui sau presupune, dar niciodată atinge, pentru că este „interioară" obiectului avut în vedere, nu mai există nici ea. Apariţiile care manifestă existentul nu sunt nici interioare, nici exterioare: ele au toate aceeaşi valoare, trimit toate la alte apariţii şi nici una din ele nu este privilegiată. Forţa, de exemplu, nu este un *conatus* metafizic şi de specie necunoscută care s-ar ascunde în spatele efectelor sale (acceleraţii, devieri etc.): ea este ansamblul acestor efecte. Tot aşa, curentul electric nu are revers secret: el nu este nimic decât ansamblul acţiunilor fizico-chimice (electrolize, incandescenţă a unui filament de cărbune, deplasare a acului galvanometrului etc.) care îl manifestă. Nici una din aceste acţiuni nu este suficientă pentru a-l revela. Dar ea nu indică nimic care să fie *în spatele ei*: ea se indică pe ea însăşi şi seria totală. Rezultă, evident, că dualismul lui a fi şi a părea n-ar mai putea găsi drept de cetate în filosofie. Aparenţa trimite la seria totală a aparenţelor şi nu la un real ascuns care şi-ar fi drenat pentru el întreaga *fiinţă* a existentului. Iar aparenţa, la rândul său, nu este o manifestare inconsistentă a acestei fiinţe. Cât timp s-a putut crede în realităţile noumenale, aparenţa a fost prezentată ca un negativ pur. Era „ceea ce nu este fiinţa"; ea nu avea altă fiinţă decât cea a iluziei şi a erorii. Dar chiar această fiinţă era împrumutată, era ea însăşi o aparenţă falsă şi cea mai mare dificultate pe care o puteam întâlni era să-i menţinem aparenţei suficientă coeziune şi existenţă

pentru ca ea să nu se resoarbă de la sine în sânul fiinţei non-fenomenale. Dar dacă ne-am desprins o dată de ceea ce Nietzsche numea „iluzia lumilor de dincolo" şi dacă nu mai credem în fiinţa-din-spatele-apariţiei, aceasta devine, dimpotrivă, pozitivitate plină, esenţa sa este un „a părea" [«*paraître*»] care nu se mai opune fiinţei, ci care, dimpotrivă, îi este măsura. Căci fiinţa unui existent este chiar ceea ce el *pare*. Astfel ajungem la ideea de *fenomen*, cea pe care o putem întâlni, de exemplu, în „fenomenologia" lui Husserl sau Heidegger, fenomenul sau relativul-absolut. Fenomenul rămâne relativ, deoarece „a apărea" [«*paraître*»] presupune în esenţă pe cineva căruia să-i apară. Dar el nu are dubla relativitate a *Erscheinung**-ului kantian. El nu indică, peste umăr, o fiinţă veritabilă care, ea, ar fi absolutul. Ceea ce el este, este în mod absolut, căci se dezvăluie *aşa cum este*. Fenomenul poate fi studiat şi descris ca atare, căci el este *în mod absolut indicativ pentru el însuşi*.

Totodată va cădea şi dualitatea potenţei şi a actului. Totul este în act. În spatele actului nu există nici potenţă, nici „*hexis*"**, nici virtute. Vom refuza, de exemplu, să înţelegem prin „geniu" – în sensul în care se spune că Proust „avea geniu" sau că „era" un geniu – o putere aparte de a produce anumite opere, care nu se epuizează în producerea acestora. Geniul lui Proust nu este nici opera considerată în mod izolat, nici puterea subiectivă de a o produce: este opera considerată ca ansamblul manifestărilor persoanei. De aceea putem respinge, în sfârşit, şi dualismul aparenţei şi esenţei. Aparenţa nu ascunde esenţa, o revelează: ea *este* esenţa. Esenţa unui existent nu mai este o virtute cufundată în adâncul acestui existent, este legea manifestă care prezidează succesiunea apariţiilor sale, este raţiunea seriei. Nominalismului lui Poincaré, care defineşte o realitate fizică (curentul electric, de exemplu) drept *suma* diferitelor sale manifestări, Duhem avea dreptate să-i opună propria sa teorie, care face din concept *unitatea sintetică* a acestor manifestări. Şi, cu siguranţă, fenomenologia nu este câtuşi de puţin un nominalism. Dar, în definitiv, esenţa ca raţiune

---

* fenomen (*n.tr.*).

** (cf. gr. ἕξις) manieră de a fi, stare (*n.tr.*).

a seriei nu este decât legătura aparițiilor, adică ea însăși o apariție. E ceea ce explică faptul că poate exista o intuiție a esențelor (cum este *Wesenschau* la Husserl, de exemplu). În consecință, ființa fenomenală se manifestă, își manifestă atât esența cât și existența și nu este nimic decât seria bine legată a acestor manifestări.

Să însemne oare asta că am reușit să suprimăm *toate* dualismele *reducând existentul* la manifestările sale? Pare mai degrabă că le-am convertit pe toate într-un dualism nou: cel al finitului și infinitului. Într-adevăr, existentul nu s-ar putea reduce la o serie *finită* de manifestări, de vreme ce fiecare dintre ele este un raport cu un subiect în perpetuă schimbare. Atunci când un *obiect* nu se oferă decât printr-un singur „Abschattung"*, simplul fapt de a fi *subiect* implică posibilitatea de a multiplica punctele de vedere *asupra* acestui „Abschattung". Aceasta este suficient pentru a multiplica la infinit „Abschattung"-ul avut în vedere. În plus, dacă seria aparițiilor ar fi finită, aceasta ar însemna că primele apariții nu au posibilitatea să *reapară*, ceea ce este absurd, sau că ele pot fi date toate deodată, ceea ce este încă și mai absurd. Într-adevăr, să admitem că teoria noastră a fenomenului a înlocuit *realitatea* lucrului cu *obiectivitatea* fenomenului și că ea a întemeiat-o pe aceasta pe un recurs la infinit. Realitatea acestei cești este că ea *este* aici și că ea *nu este* eu. Vom traduce aceasta spunând că seria aparițiilor sale este legată printr-o *rațiune* care nu depinde de bunul meu plac. Dar apariția redusă la ea însăși și fără recurs la seria din care face parte n-ar putea fi decât o plenitudine intuitivă și subiectivă: maniera în care subiectul este afectat. Dacă fenomenul trebuie să se reveleze *transcendent*, trebuie ca subiectul însuși să transceandă apariția către seria totală din care ea este o parte. El trebuie să sesizeze *roșul* prin intermediul impresiei sale de roșu. *Roșul*, adică rațiunea seriei; *curentul* electric prin intermediul electrolizei etc. Dar dacă transcendența obiectului se întemeiază pe necesitatea apariției de a se lăsa mereu transcendată, rezultă că un obiect își pune din principiu seria aparițiilor ca infinită. Astfel, apariția care este *finită* se indică pe ea însăși în finitudinea sa, dar cere în același

* (germ.) aspect, profil (*n.tr.*).

timp, pentru a fi sesizată ca apariţie-a-ceea-ce-apare, să fie depăşită către infinit. Această opoziţie nouă, „finitul şi infinitul“ sau mai degrabă „infinitul în finit“, înlocuieşte dualismul lui a fi şi a părea: într-adevăr, ceea ce apare este doar un *aspect* al obiectului, iar obiectul este în întregime *în* acest aspect şi în întregime în afara lui. În întregime *înăuntru* prin aceea că el se manifestă *în* acest aspect: el se indică pe el însuşi ca fiind structura apariţiei, care este în acelaşi timp raţiunea seriei. În întregime *în afară*, căci seria însăşi nu va apărea niciodată şi nici nu poate să apară. Astfel exteriorul se opune din nou înăuntrului şi fiinţa-care-nu-apare apariţiei. În acelaşi fel, o oarecare „potenţă“ revine să locuiască fenomenul şi să-i confere însăşi transcendenţa sa: puterea de a fi desfăşurat într-o serie de apariţii reale sau posibile. Geniul lui Proust, chiar redus la operele produse, nu e mai puţin echivalent cu infinitatea punctelor de vedere posibile pe care le vom putea lua asupra acestei opere şi pe care o vom numi „inepuizabilitatea“ operei proustiene. Dar această inepuizabilitate, care implică o transcendenţă şi un recurs la infinit, nu este ea un „exis“, în chiar momentul în care o sesizăm la obiect? Pe scurt, esenţa este radical separată de aparenţa individuală care o manifestă, de vreme ce ea este din principiu ceea ce trebuie să poată fi manifestat printr-o serie de manifestări individuale.

Înlocuind astfel o diversitate de opoziţii printr-un dualism unic ce le întemeiază pe toate, am câştigat sau am pierdut? E ceea ce vom vedea curând. Pentru moment, prima consecinţă a „teoriei fenomenului“ este că apariţia nu trimite la fiinţă precum fenomenul kantian la noumen. De vreme ce nu există nimic în spatele ei şi nu se indică decât pe ea însăşi (şi seria totală a apariţiilor), ea nu poate fi *suportată* de către o altă fiinţă decât a sa proprie, ea n-ar putea să fie pelicula subţire de neant care separă fiinţa-subiect de fiinţa-absolută. Dacă esenţa apariţiei este un „a apărea“ [«*paraître*»] care nu se mai opune nici unei *fiinţe*, există o problemă legitimă privind *fiinţa acestui a apărea*. Această problemă e cea care ne va preocupa aici şi va fi punctul de pornire al cercetărilor noastre asupra fiinţei şi neantului.

## II
## *Fenomenul de ființă și ființa fenomenului*

Apariția nu este susținută de nici un existent diferit de ea: ea are propria sa *ființă*. Ființa primă pe care o întâlnim in cercetările noastre ontologice este deci ființa apariției. Este ea însăși o apariție? Așa pare mai întâi. Fenomenul este ceea ce se manifestă, iar ființa se manifestă tuturor în vreun fel, de vreme ce putem să vorbim despre ea și avem o anumită înțelegere a ei. În consecință, trebuie să existe un *fenomen de ființă*, o apariție de ființă, descriptibilă ca atare. Ființa ne va fi dezvăluită prin orice mijloc de acces imediat, plictiseala, dezgustul etc., iar ontologia va fi descrierea fenomenului de ființă așa cum se manifestă, adică fără intermediar. Totuși, se impune să-i punem oricărei ontologii o întrebare prealabilă: fenomenul de ființă astfel atins este identic cu ființa fenomenelor, adică: ființa care mi se dezvăluie, care *îmi apare* este de aceeași natură cu ființa existenților care îmi apar? Pare să nu existe nici o dificultate: Husserl a arătat cum o reducție eidetică este întotdeauna posibilă, cum poți deci depăși oricând fenomenul concret către esența sa, iar pentru Heidegger „realitatea-umană" este ontico-ontologică, adică poate întotdeauna depăși fenomenul către ființa sa. Dar trecerea de la obiectul singular la esență este trecere de la omogen la omogen. Este oare la fel și în cazul trecerii de la existent la fenomenul de ființă? A depăși existentul către fenomenul de ființă înseamnă a-l depăși către ființa *sa*, așa cum este depășit roșul particular către esența *sa*? Să privim mai bine.

Într-un obiect singular se pot oricând distinge calități precum culoarea, mirosul etc. Și, pornind de la acestea, putem întotdeauna să stabilim o esență pe care ele o implică, așa cum semnul implică semnificația. Ansamblul „obiect-esență" constituie un tot organizat: esența nu este *în* obiect, ea este sensul obiectului, rațiunea seriei de apariții care îl dezvăluie. Dar ființa nu este nici o calitate printre altele a obiectului sesizabil, nici un sens al obiectului. Obiectul nu trimite la ființă ca la o semnificație: ar fi imposibil, de exemplu, să definim ființa ca pe o *prezență* – de vreme ce și *absența* dezvăluie ființa, de vreme

ce a nu fi *aici* înseamnă totuşi a fi. Obiectul nu *posedă* ființa, iar existența sa nu este o participare la ființă, nici vreun alt gen de relație. El *este*, e singura modalitate de a defini felul său de a fi; căci obiectul nu ascunde ființa, dar nici n-o dezvăluie: n-o ascunde, căci ar fi în zadar să încerci a îndepărta anumite calități ale existentului ca să găseşti ființa în spatele lor, ființa este ființa tuturora deopotrivă – el n-o descoperă, căci ar fi zadarnic să te adresezi obiectului pentru a-i aprehenda ființa. Existentul este fenomen, adică se desemnează pe el însuşi ca ansamblu organizat de calități. Pe el însuşi, şi nu ființa lui. Ființa este doar condiția oricărei dezvăluiri: ea este ființă-pentru-a-dezvălui şi nu ființă dezvăluită. Ce înseamnă deci această depăşire către ontologie de care vorbeşte Heidegger? Cu siguranță, eu pot să depăşesc această masă sau acest scaun către ființa sa şi să pun problema ființei-masă ori a ființei-scaun. Dar în acest moment îmi abat ochii de la masa-fenomen pentru a fixa ființa-fenomen, care nu mai este condiția oricărei dezvăluiri – ci este ea însăşi un dezvăluit, o apariție şi care, ca atare, are la rândul său nevoie de o ființă pe temeiul căreia să se poată dezvălui.

Dacă ființa fenomenului nu se transformă într-un fenomen de ființă şi dacă totuşi nu putem *spune* nimic despre ființă decât consultând acest fenomen de ființă, trebuie stabilit înainte de toate raportul exact care uneşte fenomenul de ființă cu ființa fenomenului. O vom putea face mai uşor dacă vom considera că ansamblul remarcelor precedente a fost direct inspirat de intuiția revelatoare a fenomenului de ființă. Luând în considerare nu ființa în calitate de condiție a dezvăluirii, ci ființa ca apariție care poate fi fixată în concepte, am înțeles de la început că, ea singură, cunoaşterea nu să dea seama de ființă, aşadar că ființa fenomenului nu se poate reduce la fenomenul de ființă. Într-un cuvânt, fenomenul de ființă este „ontologic" în sensul în care se numeşte *ontologic* argumentul Sfântului Anselm şi cea al lui Descartes. El este o chemare de ființă; el cere, în calitate de fenomen, un fundament care să fie transfenomenal. Fenomenul de ființă cere transfenomenalitatea ființei. Asta nu înseamnă că ființa se află ascunsă *în spatele* fenomenelor (am văzut că fenomenul nu poate

ascunde ființa) – nici că fenomenul ar fi o aparență care trimite la o ființă distinctă (fenomenul este *tocmai în calitate de aparență*, adică el se indică pe fundamentul ființei). Ceea ce este implicat de considerațiile precedente este că ființa fenomenului, deși coextensivă fenomenului, trebuie să scape de condiția fenomenală – care este de a nu exista decât în măsura în care se revelează – și că, în consecință, ea depășește și întemeiază cunoașterea pe care o dobândim despre ea.

## *III*
## *Cogito-ul „prereflexiv" și ființa lui „percipere"*

Am fi poate tentați să răspundem că dificultățile mai sus menționate țin toate de o anumită concepție asupra ființei, de un tip de realism ontologic total incompatibil cu însăși noțiunea de *apariție*. Într-adevăr, ceea ce măsoară ființa apariției este faptul că ea *apare*. Și, de vreme ce am limitat realitatea la fenomen, putem spune despre fenomen că el *este* așa cum *apare*. De ce să nu împingem ideea până la limita sa și să nu spunem că ființa apariției este actul apariției sale? Ceea ce este doar un mod de a alege cuvinte noi pentru a îmbrăca vechiul „*esse est percipi*"* al lui Berkeley. Și, într-adevăr, e tocmai ceea ce va face un Husserl atunci când, după ce va fi efectuat reducția fenomenologică, va trata noema ca *ireal* și va declara că „*esse*"-ul său este un „*percipi*".

Celebra formulă a lui Berkeley nu pare a fi în măsură să ne satisfacă. Asta din două motive esențiale, unul ținând de natura lui *percipi*, celălalt de cea a lui *percipere*.

*Natura lui* „percipere" – Într-adevăr, dacă orice metafizică presupune o teorie a cunoașterii, în schimb orice teorie a cunoașterii presupune o metafizică. Asta înseamnă, între altele, că un idealism preocupat să reducă ființa la cunoașterea pe care o obținem despre ea ar trebui mai întâi să asigure într-un fel oarecare ființa cunoașterii. Dacă, dimpotrivă, începem prin a o pune pe aceasta ca pe un dat, fără să

---

* (lat.) a fi înseamnă a fi perceput, cunoscut (*n.tr.*).

ne preocupăm să-i întemeiem ființa şi dacă apoi afirmăm „*esse est percipi*", totalitatea „percepere-perceput", nefiind susținută de o ființă solidă, se cufundă în neant. Astfel ființa cunoaşterii nu poate fi măsurată prin cunoaştere; ea îi scapă lui „*percipi*".[1] În consecință, ființa-fundament a lui *percipere* şi a lui *percipi* trebuie ea însăşi să-i scape lui *percipi*: ea trebuie să fie transfenomenală. Revenim la punctul de pornire. Totuşi ni se poate admite că *percipi*-ul trimite la o ființă care scapă legilor apariției, susținându-se însă totodată că această ființă transfenomenală este ființa subiectului. Aşadar, *percipi*-ul ar trimite înapoi către *percipiens* – cunoscutul la cunoaştere şi aceasta la ființa cunoscătoare în măsura în care ea *este*, nu în măsura în care e cunoscută, adică la conştiință. E ceea ce a înțeles Husserl: căci dacă noema este pentru el un corelativ ireal al noesei, a cărei lege ontologică este *percipi*-ul, noesa, dimpotrivă, îi apare ca *realitatea*, a cărei caracteristică principală este de a se oferi reflexiei care o *cunoaşte* ca „fiind deja acolo dinainte". Căci legea de a fi a subiectului cunoscător este de *a-fi-conştient*. Conştiința nu este un mod aparte de cunoaştere, numit simț intern sau cunoaştere de sine, este dimensiunea de ființă transfenomenală a subiectului.

Să încercăm să înțelegem mai bine această dimensiune de ființă. Spunem despre conştiință că ea este ființa cunoscătoare în măsura în care *este* şi nu în măsura în care este cunoscută. Asta înseamnă că se impune abandonarea primatului cunoaşterii dacă vrem să fundamentăm însăşi această cunoaştere. Şi, fără îndoială, conştiința poate cunoaşte şi se poate cunoaşte. Dar ea este, în ea însăşi, altceva decât o cunoaştere întoarsă către sine.

Orice conştiință, Husserl a arătat-o, este conştiință *de* ceva. Asta înseamnă că nu există conştiință care să nu fie *punere* [*position*] a unui obiect transcendent sau că, dacă preferăm, conştiința nu are „conținut". Trebuie să renunțăm la aceste „daturi" neutre care ar

---

[1] Se înțelege de la sine că orice încercare de a înlocui pe *percipere* printr-o altă *atitudine* a realității-umane ar rămâne la fel de infructuoasă. Chiar dacă s-ar admite că ființa i se revelează omului în „a face", tot ar trebui să se asigure ființa lui a face în afara acțiunii.

putea, după sistemul de referințe ales, să se constituie în „lume" sau în „psihic". O masă nu este *în* conştiință, chiar în calitate de reprezentare. O masă este *în* spațiu, lângă fereastră etc. Într-adevăr, existența mesei este un centru de opacitate pentru conştiință; ar trebui un proces infinit pentru a inventaria conținutul total al unui lucru. A introduce această opacitate în conştiință ar însemna să amâni la infinit inventarul pe care ea îl poate întocmi de la sine, să faci din conştiință un lucru şi să refuzi *cogito*-ul. Primul demers al unei filosofii trebuie deci să fie acela de a expulza lucrurile din conştiință şi de a restabili adevăratul raport al acesteia cu lumea, şi anume acela că orice conştiință este conştiință pozițională *a* lumii. Orice conştiință este pozițională prin aceea că se transcende pentru a atinge un obiect şi se epuizează în însăşi această punere: tot ceea ce există ca *intenție* in conştiința mea actuală este dirijat către exterior, către masă; toate activitățile mele judicative sau practice, întreaga mea afectivitate de moment se transcend, vizează masa şi se absorb în ea. Nu orice conştiință este cunoaştere (există conştiințe afective, de exemplu), dar orice conştiință cunoscătoare nu poate fi cunoaştere decât a obiectului său.

Totuşi, condiția necesară şi suficientă pentru ca o conştiință cunoscătoare să fie cunoaştere *a* obiectului său este ca ea să fie conştiință de ea însăşi ca fiind această cunoaştere. Este o condiție necesară: în cazul în care conştiința mea n-ar fi conştiință de a fi conştiință de masă, atunci ea ar fi conştiință a acestei mese fără să aibă conştiința de a fi aceasta sau, dacă vrem, ar fi o conştiință care s-ar ignora pe sine însăşi, o conştiință inconştientă – ceea ce este absurd. Este o condiție suficientă: e suficient să fiu conştient că sunt conştient de această masă pentru ca să fiu într-adevăr conştient de ea. Asta bineînțeles nu-i de ajuns pentru a-mi permite să afirm că această masă există *în sine* – ci doar că ea există *pentru mine*.

Ce va fi această conştiință de conştiință? Noi suportăm într-un asemenea grad iluzia primatului cunoaşterii încât suntem gata imediat să facem din conştiința de conştiință o *idea ideae* în maniera lui Spinoza, adică o cunoaştere de cunoaştere. Alain, având de exprimat această evidență: „A şti înseamnă a avea conştiință că ştii", o traduce

în aceşti termeni: „a şti înseamnă a şti că ştii". Astfel vom fi definit *reflexia* sau conştiinţa poziţională a conştiinţei sau, şi mai bine, *cunoaşterea conştiinţei.* Ar fi o conştiinţă completă şi îndreptată către ceva care nu este ea, adică spre conştiinţa reflectată. Ea s-ar transcende deci şi, precum conştiinţa poziţională *a* lumii, s-ar epuiza vizându-şi obiectul. Numai că acest obiect ar fi el însuşi o conştiinţă.

Nu pare să putem accepta această interpretare a conştiinţei de conştiinţă. Într-adevăr, reducerea conştiinţei la cunoaştere implică faptul că se introduce în conştiinţă dualitatea subiect-obiect, care este tipică cunoaşterii. Dar dacă acceptăm legea cuplului cunoscător-cunoscut, un al treilea termen va fi necesar pentru ca la rândul său cunoscătorul să devină cunoscut, iar noi vom fi plasaţi în faţa acestei dileme: sau ne oprim la un termen oarecare al seriei: cunoscut – cunoscător cunoscut – cunoscător cunoscut al cunoscătorului etc., şi atunci totalitatea fenomenului e cea care cade în necunoscut, adică ne lovim mereu de o reflexie neconştientă de sine şi termen ultim, – sau afirmăm necesitatea unei regresii la infinit (*idea ideae ideae* etc.), ceea ce este absurd. Astfel necesitatea de a întemeia ontologic cunoaşterea s-ar dubla aici cu o necesitate nouă: aceea de a o funda epistemologic. Nu-i aşa că nu trebuie să introducem legea cuplului în conştiinţă? Conştiinţa de sine nu este cuplu. Dacă vrem să evităm regresia la infinit, trebuie ca ea să fie raport imediat şi necognitiv între sine şi sine.

De altfel, conştiinţa reflexivă îşi pune conştiinţa reflectată ca obiect al său: eu produc, în actul reflexiei, judecăţi asupra conştiinţei reflectate, mi-e ruşine de ea, sunt mândru de ea, o doresc, o refuz etc. Conştiinţa imediată pe care o dobândesc despre actul de a percepe nu-mi permite nici să judec, nici să vreau, nici să-mi fie ruşine. Ea nu *cunoaşte* percepţia mea, ea nu o *pune*: tot ceea ce există ca intenţie în conştiinţa mea actuală e dirijat spre înafară, spre *lume.* În schimb, această conştiinţă spontană a percepţiei mele e *constitutivă* conştiinţei mele perceptive. În alţi termeni, orice conştiinţă poziţională de obiect este, în acelaşi timp, conştiinţă nepoziţională de ea însăşi. Dacă număr ţigările care sunt în acest pachet, am impresia dezvăluirii unei

proprietăţi obiective a acestui grup de ţigări: *ele sunt douăsprezece*. Această proprietate îi apare conştiinţei mele ca o proprietate existând în lume. Eu pot foarte bine să nu am nici o conştiinţă poziţională a faptului de a le număra. Nu mă „cunosc numărând". Dovada acestui lucru este că copiii care sunt capabili să facă o adunare în mod spontan nu pot să *explice* apoi cum au făcut-o; testele lui Piaget care demonstrează aceasta constituie o excelentă respingere a formulei lui Alain: A şti înseamnă a şti că ştii. Şi totuşi, în momentul în care aceste ţigări mi se dezvăluie ca douăsprezece, am o conştiinţă nonthetică despre activitatea mea aditivă. Într-adevăr, dacă cineva mă interoghează, dacă mă întreabă efectiv: „Ce faceţi aici?", voi răspunde imediat: „Număr", iar acest răspuns nu vizează doar conştiinţa instantanee pe care o pot atinge prin reflexie, ci şi pe cele care au trecut fără să fi fost reflectate, pe cele care sunt pentru totdeauna *nereflectate* în trecutul meu imediat. Deci nu există nici un fel de primat al reflexiei faţă de conştiinţa reflectată: nu aceea este cea care şi-o revelează sieşi pe aceasta din urmă. Dimpotrivă, conştiinţa nereflexivă este cea care face posibilă reflexia: există un *cogito* prereflexiv care este condiţia *cogito*-ului cartesian. În acelaşi timp, conştiinţa nonthetică de a număra este însăşi condiţia activităţii mele aditive. Dacă ar fi altfel, în ce fel ar fi adiţia tema unificatoare a conştiinţelor mele? Pentru ca această temă să prezideze o întreagă serie de sinteze de unificări şi recogniţii, trebuie ca ea să-şi fie ei înseşi prezentă, nu ca un lucru, ci ca o intenţie operatorie care nu poate exista decât ca „revelatoare-revelată", pentru a folosi o expresie a lui Heidegger. Astfel, pentru a număra, trebuie să fii conştient că numeri.

Fără îndoială, se va spune, dar aici este un cerc. Căci nu trebuie oare să număr *în fapt* ca să pot fi conştient că număr? E adevărat. Totuşi nu există cerc sau, dacă vrem, e însăşi natura conştiinţei să existe „în cerc". E ceea ce se poate exprima în aceşti termeni: orice existenţă conştientă există în calitate de conştiinţă de a exista. Înţelegem acum de ce conştiinţa primă de conştiinţă nu este poziţională: pentru că e identică conştiinţei a cărei conştiinţă este. Ea se determină totodată şi în calitate de conştiinţă de percepţie, şi ca percepţie.

Aceste necesităţi ale sintaxei ne-au obligat până acum să vorbim despre „conştiinţa nepoziţională *de* sine". Dar nu mai putem uza mult timp de această expresie în care „*de sine*"-le trezeşte încă ideea de cunoaştere. (Vom pune de acum înainte „de"-ul între paranteze pentru a indica faptul că el nu răspunde decât unei constrângeri gramaticale.)

Această conştiinţă (de) sine nu trebuie să fie înţeleasă ca o nouă conştiinţă, ci drept *singurul mod de existenţă care este posibil pentru o conştiinţă de ceva.* Aşa cum un obiect întins este constrâns să existe după cele trei dimensiuni, tot aşa o intenţie, o plăcere, o durere n-ar putea exista decât în calitate de conştiinţă imediată (de) ele însele. Fiinţa intenţiei nu poate fi decât conştiinţă, altfel intenţia ar fi un lucru în conştiinţă. Nu trebuie deci să înţelegem aici că vreo cauză exterioară (o tulburare organică, un impuls inconştient, un alt „Erlebnis"*) ar putea determina un eveniment psihic – o plăcere de exemplu – să se producă, şi că acest eveniment astfel determinat în structura sa materială ar fi constrâns, pe de altă parte, să se producă în calitate de conştiinţă (de) sine. Ar însemna să faci din conştiinţa nonthetică o *calitate* a conştiinţei poziţionale (în sensul în care percepţia, conştiinţa poziţională a acestei mese ar avea, în plus, calitatea de conştiinţă (de) sine) şi să recazi astfel în iluzia primatului teoretic al cunoaşterii. Ar însemna, în plus, să faci din evenimentul psihic un lucru şi să-l *califici* drept conştient aşa cum eu pot califica, de exemplu, această sugativă drept trandafir. Plăcerea nu se poate distinge – chiar în mod logic – de conştiinţa de plăcere. Conştiinţa (de) plăcere este constitutivă plăcerii, ca însuşi modul existenţei sale, ca materia din care ea este făcută şi nu ca o formă care abia apoi s-ar impune unei materii hedoniste. Plăcerea nu poate exista „înaintea" conştiinţei de plăcere – chiar sub forma de virtualitate, de potenţă. O plăcere în potenţă n-ar putea exista decât ca şi conştiinţă (de) a fi în potenţă, nu există virtualităţi de conştiinţă decât ca şi conştiinţă de virtualităţi.

Reciproc, aşa cum arătam adineauri, trebuie să evităm să definim plăcerea prin conştiinţa pe care o capăt despre ea. Ar însemna să că-

---

* (germ.) întâmplare, eveniment; la Husserl: trăire a conştiinţei (*n.tr.*).

dem într-un idealism al conştiinței care ne-ar readuce, pe căi ocolite, la primatul cunoaşterii. Plăcerea nu trebuie să dispară în spatele conştiinţei pe care o are (despre) ea însăşi: ea nu este o reprezentare, este un eveniment concret, plenar şi absolut. Ea nu este *nici* o calitate a conştiinţei (de) sine, aşa cum conştiinţa (de) sine nu este o calitate a plăcerîi. Nu există *mai întâi* o conştiinţă care să primească *apoi* afecţiunea „plăcere", ca o apă pe care-o colorezi, aşa cum nu există mai întâi o plăcere (inconştientă sau psihologică) care să primească apoi calitatea de conştientă, ca un fascicul de lumină. Există o fiinţă indivizibilă, indisolubilă – câtuşi de puţin o substanţă susţinându-şi calităţile ca pe nişte fiinţe mai slabe, ci o fiinţă care este existenţă dintr-o parte în alta. Plăcerea este fiinţa conştiinţei (de) sine şi conştiinţa (de) sine este legea de a fi a plăcerii. E ceea ce exprimă foarte bine Heidegger atunci când scrie (discutând, la drept vorbind, despre „Dasein", nu despre conştîinţă): „«Cum»-ul (*essentia*) acestei fiinţe trebuie, în măsura în care este în general posibil să vorbim despre el, să fie conceput pornind de la fiinţa sa (*existentia*)". Asta înseamnă că conştiinţa nu este produsă ca exemplar singular al unei posibilităţi abstracte, ci că, ivindu-se în sânul fiinţei, ea îşi creează şi îşi susţine esenţa, adică îmbinarea sintetică a posibilităţilor sale.

Asta înseamnă şi că tipul de fiinţă al conştiinţei este pe dos faţă de cel pe care ni-l revelează dovada ontologică: cum conştiinţa nu este *posibilă* înainte de a fi, ci fiinţa sa este sursa şi condiţia oricărei posibilităţi, existenţa sa e cea care îi implică esenţa. Ceea ce Husserl exprimă în mod fericit vorbind despre o „necesitate de fapt" a sa. Pentru ca să existe o esenţă a plăcerii trebuie să existe mai întâi *faptul* unei conştiinţe (despre) această plăcere. Şi în zadar am încerca să invocăm pretinse *legi* ale conştiinţei, al căror ansamblu articulat i-ar constitui esenţa: o lege este un obiect transcendent cunoaşterii; poate să existe conştiinţă de lege, nu lege a conştiinţei. Din aceleaşi motive, este imposibil să-i atribuim unei conştiinţe o altă motivaţie decât ea însăşi. Altfel ar trebui să concepem că, în măsura care este un efect, conştiinţa este neconştientă (de) sine. Ar trebui ca, într-o anumită privinţă, ea să fie fără să fie conştientă (că) este. Am cădea în această

iluzie foarte frecventă care face din conştiinţă un semi-inconştient sau o pasivitate. Dar conştiinţa este conştiinţă de la un cap la altul. Ea n-ar putea deci să fie limitată decât de ea însăşi.

Această determinare a conştiinţei de către sine nu trebuie să fie concepută ca o geneză, ca o devenire, căci în acest caz ar trebui să presupunem despre conştiinţă este anterioară propriei sale existenţe. Nu trebuie nici să concepem această creaţie de sine ca un act. Altfel, într-adevăr, conştiinţa ar fi conştiinţă (de) sine ca act, ceea ce nu este. Conştiinţa este un plin de existenţă, iar această determinare de sine prin sine este o caracteristică esenţială. Va fi chiar prudent să nu se abuzeze de expresia „cauză de sine", care lasă să se presupună o mişcare progresivă, un raport între sine-cauză şi sine-efect. Ar fi mai corect să se spună, pur şi simplu: conştiinţa există prin sine. Şi prin asta nu trebuie să se înţeleagă că ea „se trage din neant". N-ar putea exista „neant de conştiinţă" *înaintea* conştiinţei. „Înaintea" conştiinţei nu se poate concepe decât un plin de ființă din care nici un element nu poate trimite la o conştiinţă absentă. Pentru ca să existe neant de conştiinţă ar fi nevoie de o conştiinţă care a fost şi nu mai este şi o conştiinţă martor care pune neantul primei conştiinţe pentru o sinteză de recogniţii. Conştiinţa este anterioară neantului şi „se trage" din ființă.[1]

Va exista, poate, o oarecare greutate în acceptarea acestor concluzii. Dar dacă le privim mai bine, ele vor apărea perfect clare: paradoxul nu este că există existenţe prin sine, ci că nu există decât ele. Ceea ce este într-adevăr de negândit este existenţa pasivă, adică o existenţă care se perpetuează fără să aibă forţa nici de a se produce, nici de a se conserva. Din acest punct de vedere nu este nimic mai ininteligibil decât principiul inerţiei. Şi, într-adevăr, de unde „ar veni" conştiinţa, dacă ea ar putea „să vină" din ceva? Din limburile inconştientului sau ale fiziologicului. Dar dacă ne întrebăm cum de aceste limburi, la

---

[1] Asta nu înseamnă defel că conştiinţa este fundamentul ființei sale. Dimpotrivă, aşa cum vom vedea mai departe, există o contingenţă totală a ființei conştiinţei. Vrem doar să arătăm: 1° Că *nimic* nu este cauza conştiinţei; 2° Că ea este cauză a propriului mod de a fi.

rândul lor, pot să existe şi de unde îşi trag existenţa, suntem trimişi înapoi la conceptul de existenţă pasivă, adică nu putem să mai înţelegem deloc cum aceste daturi neconştiente, care nu-şi trag existenţa din ele însele, pot totuşi să o perpetueze şi să găsească şi forţa de a produce o conştiinţă. E ceea ce scoate suficient în evidenţă marea trecere de care s-a bucurat dovada „*a contingentia mundi*".

Astfel, renunţând la primatul cunoaşterii, am descoperit *fiinţa* cunoscătorului şi am întâlnit absolutul, chiar acest absolut pe care raţionaliştii secolului al XVII-lea îl definiseră şi-l constituiseră în mod logic ca un obiect de cunoaştere. Dar, tocmai pentru că este vorba de un absolut de existenţă şi nu de cunoaştere, el scapă acestei faimoase obiecţii după care un absolut cunoscut nu mai este un absolut, pentru că devine relativ la cunoaşterea pe care o dobândim despre el. În realitate, absolutul nu e aici rezultatul unei construcţii logice pe terenul cunoaşterii, ci subiectul celei mai concrete experienţe. Şi nu este defel *relativ* la această experienţă, pentru că el *este* această experienţă. De aceea este un absolut nesubstanţial. Eroarea ontologică a raţionamentului cartezian este de a nu fi văzut că, dacă absolutul se defineşte prin primatul existenţei asupra esenţei, el n-ar putea fi conceput ca o substanţă. Conştiinţa nu are nimic substanţial, este o pură „aparenţă", în acest sens că nu există decât în măsura în care îşi apare. Dar tocmai pentru că este aparenţă pură, pentru că este un vid total (de vreme ce întreaga lume este în afara ei), din cauza acestei identităţi în ea a aparenţei şi a existenţei poate fi ea considerată drept absolutul.

## *IV*
## *Fiinţa lui „percipi"*

Părem să fi ajuns la capătul cercetării noastre. Redusesem lucrurile la totalitatea legată a aparenţelor lor, apoi am constatat că aceste aparenţe cereau o fiinţă care să nu mai fie ea însăşi aparenţă. „*Percipi*"-ul ne-a trimis la un „*percipiens*" a cărui fiinţă ni s-a revelat drept conştiinţă. Astfel părem să fi atins fundamentul ontologic al cunoaşterii, fiinţa căreia îi apar toate celelalte apariţii, absolutul în

raport cu care orice fenomen este relativ. Nu este deloc subiectul, în sensul kantian al termenului, ci este însăşi subiectivitatea, imanență de sine la sine. De acum am scăpat de idealism: pentru acesta ființa este măsurată de cunoaştere, ceea ce o supune legilor dualității; nu există ființă decât *cunoscută*, chiar şi în cazul în care ne referim la gândire: gândirea nu-şi apare decât prin intermediul propriilor sale produse, adică noi n-o sesizăm niciodată decât ca semnificație a gândurilor încheiate; iar filosoful care cercetează gândirea trebuie să întrebe ştiințele constituite pentru a o extrage din ele în calitate de condiție a posibilității lor. Noi am sesizat, dimpotrivă, o ființă care scapă cunoaşterii şi o fundamentează, o gândire care nu se oferă deloc ca reprezentare sau ca semnificație a gândurilor exprimate, ci care este direct sesizată în măsura în care este – iar acest mod de sesizare nu este un fenomen de cunoaştere, ci este structura ființei. Ne aflăm în prezent pe terenul fenomenologiei husserliene, cu toate că Husserl însuşi n-a fost mereu fidel intuiției sale prime. Suntem satisfăcuți? Am întâlnit o ființă transfenomenală, dar este aceasta tocmai ființa la care trimitea fenomenul de ființă, este aceasta chiar ființa fenomenului? Altfel spus, ființa conştiinței este de ajuns ca să întemeieze ființa aparenței în calitate de aparență? I-am smuls fenomenului ființa pentru a i-o da conştiinței şi socoteam că ea i-ar restitui-o mai apoi. Va putea s-o facă? E ceea ce ne va arăta o cercetare a exigențelor ontologice ale lui *percipi*.

Să notăm mai întâi că există o ființă a lucrului perceput in măsura în care el este perceput. Chiar dacă eu aş vrea să reduc această masă la o sinteză de impresii subiective, cel puțin trebuie remarcat că ea se revelează, *în calitate de masă*, prin intermediul acestei sinteze, că ea îi este limita transcendentă, rațiunea şi scopul. Masa este în fața cunoaşterii şi n-ar putea fi asimilată cunoaşterii pe care o dobândim despre ea, altfel ea ar fi conştiință, adică pură imanență, şi ar dispărea *ca* masă. Din acelaşi motiv, chiar dacă o pură distincție de rațiune trebuie s-o separe de sinteza de impresii subiective prin intermediul căreia este sesizată, cel puțin ea nu poate *fi* această sinteză: ar însemna s-o reducem la o activitate sintetică de legătură. Deci, în măsura în

care cunoscutul nu se poate resorbi în cunoaştere, trebuie să-i recunoaştem o *ființă.* Această ființă, ni se spune, este *percipi*-ul. Să recunoaştem mai întâi că ființa lui *percipi* nu se poate reduce la cea a lui *percipiens* – adică la conştiință – nu mai mult decât se reduce masa la legătura reprezentărilor. Cel mult am putea spune că este *relativă* la această ființă. Dar această *relativitate* nu ne scuteşte de o examinare a ființei lui *percipi.*

Or, modul lui *percipi* este *pasivul.* Dacă deci ființa fenomenului rezidă în *percipi*-ul său, această ființă este pasivitate. Relativitate şi pasivitate, acestea ar fi structurile caracteristice ale lui *esse* în măsura în care acesta s-ar reduce la *percipi.* Ce este pasivitatea? Sunt pasiv atunci când primesc o modificare căreia nu eu îi sunt originea – adică nici fundamentul, nici creatorul. Astfel, ființa mea suportă un fel de a fi a cărui sursă nu este ea. Numai că, pentru a suporta, trebuie să exist totuşi şi, din această cauză, existența mea se situează întotdeauna dincolo de pasivitate. „A suporta pasiv", de exemplu, este o conduită pe care o *am* şi care îmi angajează libertatea la fel ca şi „a respinge cu hotărâre". Dacă trebuie să fiu pentru totdeauna „cel-care-a-fost-ofensat", trebuie să perseverez în ființa mea, adică să-mi atribui eu însumi existența. Dar, chiar prin acest lucru, reiau pe socoteala mea, cumva, şi-mi asum ofensa, încetez să fiu pasiv față de ea. De unde această alternativă: sau nu sunt pasiv în ființa mea, şi atunci devin fundamentul afecțiunilor mele chiar dacă la început nu eu le-am fost originea, sau sunt afectat de pasivitate până în existența mea, ființa mea este o ființă primită şi atunci totul cade în neant. Astfel pasivitatea este un fenomen relativ în mod dublu: relativ la activitatea celui care acționează şi la existența celui care suportă. Aceasta implică faptul că pasivitatea n-ar putea viza însăşi ființa existentului pasiv: ea este o relație a unei ființe cu o altă ființă şi nu a unei ființe cu un neant. Este imposibil ca *percipere să afecteze perceptum*-ul ființei, căci pentru a fi afectat ar trebui ca *perceptum*-ul să fie deja dat in vreun fel, deci să existe înainte de a fi primit ființa. Se poate concepe o *creație*, cu condiția ca ființa creată să se reia, să i se smulgă creatorului pentru a se închide imediat în sine şi a-şi asuma ființa: în acest sens

există o carte *împotriva* autorului ei. Dar dacă actul creației trebuie să se continue la infinit, dacă ființa creată este susținută până în cele mai infime părți ale sale, dacă ea n-are nici o independență proprie, dacă nu este *în ea însăși* decât neant, atunci creatura nu se distinge deloc de creatorul său, ea se resoarbe în el: am avea de-a face cu o falsă transcendență și creatorul nu poate nici măcar să aibă iluzia de a ieși din subiectivitatea sa.[1]

De altfel, pasivitatea pacientului reclamă o egală pasivitate la agent – e ceea ce exprimă principiul acțiunii și reacțiunii: tocmai pentru că mâna noastră se poate strivi, strânge, tăia, poate ea să strivească, să taie, să strângă. Care este partea de pasivitate care li se poate acorda percepției, cunoașterii? Ele sunt în întregime activitate, spontaneitate. Tocmai pentru că ea este spontaneitate pură, pentru că nimic nu poate să pătrundă în ea, conștiința nu poate să acționeze asupra a nimic. Așadar, *esse est percipi* ar pretinde ca, fiind pură spontaneitate care nu poate *acționa* asupra a nimic, conștiința să dea ființa unui neant transcendent, păstrându-i neantul de ființă: tot atâtea absurdități. Husserl a încercat să pareze aceste obiecții introducând pasivitatea în *noesă*: este vorba de *hylé*, sau fluxul pur al trăitului și materia sintezelor pasive. Dar el n-a făcut decât să adauge o dificultate suplimentară celor pe care le menționam. Într-adevăr, iată reintroduse aceste daturi neutre cărora tocmai le arătam imposibilitatea. Fără îndoială, ele nu sunt „conținuturi" de conștiință, dar rămân și mai ininteligibile decât acestea. Într-adevăr, aceasta *hylé* n-ar putea fi a conștiinței, altfel ar dispărea în transluciditate și n-ar putea oferi acea bază impresională și rezistentă care trebuie să fie depășită către obiect. Dar dacă nu aparține conștiinței, de unde își trage ea ființa și opacitatea? Cum poate ea păstra în același timp rezistența opacă a lucrurilor și subiectivitatea gândirii? Al său *esse* nu-i poate veni dintr-un *percipi*, de vreme ce ea nu este nici măcar percepută, de vreme ce conștiința o transcende către obiecte. Dar dacă și-l extrage din ea însăși, atunci regăsim problema insolubilă a raportului conștiinței

[1] Din această cauză, doctrina carteziană a substanței își găsește desăvârșirea logică în spinozism.

cu existenți independenți de ea. Şi chiar dacă acceptăm, împreună cu Husserl, că există un strat hyletic al noesei, n-am putea concepe cum conştiinţa poate transcende acest subiectiv către obiectivitate. Dându-i acestei *hylé* şi trăsăturile lucrului, şi trăsăturile conştiinţei, Husserl a crezut că uşurează trecerea de la unul la cealaltă, dar n-a ajuns decât să creeze o fiinţă hibridă pe care conştiinţa o refuză şi care n-ar putea face parte din lume.

Iar în plus, am văzut, *percipi*-ul implică faptul că legea de a fi a *perceptum*-ului este relativitatea. Se poate concepe că fiinţa cunoscutului este relativă la cunoaştere? Ce poate să însemne relativitatea de a fi pentru un existent, decât că acest existent îşi are fiinţa în altceva decât în el însuşi, adică *într-un existent care nu este el*? Desigur, n-ar fi de neconceput ca o fiinţă să-şi fie exterioară, dacă înţelegem prin asta că această fiinţă îşi este *propria sa* exterioritate. Dar nu este cazul aici. Fiinţa percepută este în faţa conştiinţei, conştiinţa nu poate să o atingă şi fiinţa nu poate să pătrundă în conştiinţă şi, cum fiinţa este separată de conştiinţă, ea există separată de propria sa existenţă. N-ar servi la nimic să facem din ea un ireal, în felul lui Husserl; chiar în calitate de ireal, trebuie ca ea să existe.

Astfel, cele două determinaţii, de *relativitate* şi de *pasivitate*, care pot viza moduri de a fi, nu s-ar putea aplica în nici un caz fiinţei. *Esse* al fenomenului n-ar putea fi *percipi*-ul său. Fiinţa transfenomenală a conştiinţei n-ar putea să fondeze fiinţa transfenomenală a fenomenului. Se vede eroarea fenomeniştilor: reducând, pe drept cuvânt, obiectul la seria legată a apariţiilor sale, au crezut a-i fi redus fiinţa la succesiunea modalităţilor sale de a fi şi, de aceea, au explicat-o prin concepte care nu se pot aplica decât modalităţilor de a fi, căci ele desemnează relaţii între o pluralitate de fiinţe deja existente.

## V
## *Dovada ontologică*

Nu i se dă fiinţei partea sa: credeam să ne fi dispensat de a-i acorda transfenomenalitatea fiinţei fenomenului pentru că am descoperit

transfenomenalitatea fiinţei conştiinţei. Vom vedea, dimpotrivă, că însăşi această transfenomenalitate o cere pe cea a fiinţei fenomenului. Există o „dovadă ontologică“ de extras nu din *cogito*-ul reflexiv, ci din fiinţa *prereflexivă* a lui *percipiens*. E ceea ce vom încerca să expunem acum.

Orice conştiinţă este conştiinţă *de* ceva. Această definiţie a conştiinţei poate fi luată în două sensuri foarte diferite: sau înţelegem prin asta că conştiinţa este constitutivă fiinţei obiectului său, sau asta înseamnă că conştiinţa, în natura sa cea mai profundă, este raportare la o fiinţă transcendentă. Dar prima accepţie a formulei se distruge de la sine: a fi conştiinţă *de* ceva înseamnă a fi în faţa unei prezenţe concrete şi plenare care *nu este* conştiinţa. Fără îndoială, putem avea conştiinţă despre o absenţă. Dar această absenţă apare în mod necesar pe fond de prezenţă. Or, am văzut, conştiinţa este o subiectivitate reală, iar impresia este o plenitudine subiectivă. Dar această subiectivitate nu ar putea ieşi din sine pentru a pune un obiect transcendent conferindu-i plenitudinea impresională. Deci, dacă vrem cu orice preţ ca fiinţa fenomenului să depindă de conştiinţă, trebuie ca obiectul să se distingă de conştiinţă nu prin *prezenţa* sa, ci prin *absenţă*, nu prin plenitudinea sa, ci prin neantul său. Dacă fiinţa aparţine conştiinţei, obiectul nu este conştiinţa nu în măsura în care el este o altă fiinţă, ci în aceea în care el este o nefiinţă. Este recursul la infinit, de care vorbeam în prima secţiune a acestei lucrări. Pentru Husserl, de exemplu, animarea nucleului hyletic prin singurele intenţii care îşi pot găsi împlinirea (*Erfüllung*) în această *hylé* n-ar putea fi de ajuns să ne facă să ieşim din subiectivitate. Intenţiile cu adevărat obiectivante sunt intenţiile vide, cele care vizează, dincolo de apariţia prezentă şi subiectivă, totalitatea infinită a seriei de apariţii. Mai mult, să înţelegem că le vizează în măsura în care ele nu pot fi niciodată date toate deodată. Este imposibilitatea de principiu pentru termenii în număr infinit ai seriei să existe toţi deodată în faţa conştiinţei şi în acelaşi timp să existe ca absenţa reală a tuturor acestor termeni, în afară de unul, care este fundamentul obiectivităţii. Prezente, aceste impresii – fie ele în număr infinit – s-ar topi în subiectiv, absenţa lor e cea care

le dă ființa obiectivă. Astfel, ființa obiectului este o pură neființă. Ea se definește ca o *lipsă*. E cea care se sustrage, cea care, din principiu, nu va fi dată niciodată, cea care se oferă prin profiluri fugare și succesive. Dar cum poate să fie neființa fundamentul ființei? Cum poate subiectivul absent și *așteptat* să devină prin aceasta obiectivul? O bucurie mare pe care o nădăjduiesc, o durere de care mă tem dobândesc din această cauză o anumită transcendență, accept. Dar această transcendență în imanență nu ne face să ieșim din subiectiv. E-adevărat că lucrurile se oferă prin profiluri – adică pur și simplu prin apariții. Și e adevărat că fiecare apariție trimite la alte apariții. Dar fiecare din ele, separat, este deja o *ființă transcendentă*, nu o materie impresională subiectivă – o *plenitudine de ființă*, nu o lipsă – o prezență, nu o absență. În zadar vom încerca o scamatorie, fundamentând *realitatea* obiectului pe plenitudinea subiectivă impresională și *obiectivitatea* sa pe neființă: niciodată obiectivul nu va ieși din subiectiv, nici transcendentul din imanență, nici ființa din neființă. Dar, se va spune, Husserl definește conștiința tocmai ca pe o transcendență. Într-adevăr, asta este ceea ce stabilește el; și e descoperirea sa esențială. Dar din momentul în care face din *noemă* un ireal, corelativ al *noesei*, și al cărui *esse* este un *percipi*, el este total infidel principiului său.

Conștiința este conștiință *de* ceva: asta înseamnă că transcendența este *structură constitutivă a conștiinței*; adică conștiința se naște *orientată către* o ființă care nu este ea. E ceea ce noi numim dovada ontologică. Fără îndoială, se va răspunde că exigența conștiinței nu dovedește că această exigență trebuie să fie satisfăcută. Dar această obiecție n-ar putea avea valoare împotriva unei analize a ceea ce Husserl numește intenționalitate și căreia el i-a ignorat caracteristica esențială. A spune că conștiința este conștiință de ceva înseamnă a spune că nu există ființă pentru conștiință în afara acestei obligații precise de a fi intuiție revelatoare de ceva, adică de o ființă transcendentă. Dacă ea este dată mai întâi, nu numai că subiectivitatea pură eșuează în a se transcende pentru a pune obiectivul, ci chiar și o subiectivitate „pură" ar dispărea. Ceea ce se poate numi în mod pro

priu subiectivitate este conștiința (de) conștiință. Dar trebuie ca această conștiință (de a fi) conștiință să se califice într-un fel și ea nu se poate califica decât ca intuiție revelatoare, altfel ea nu este nimic. Or, o intuiție revelatoare implică un revelat. Subiectivitatea absolută nu se poate constitui decât în fața unui revelat, imanența nu se poate defini decât în sesizarea unui transcendent. Se va crede că regăsim aici un fel de ecou al respingerii kantiene a idealismului problematic. Dar mai degrabă la Descartes trebuie să ne gândim. Suntem aici pe planul ființei, nu al cunoașterii: nu e vorba de a arăta că fenomenele simțului intern implică existența unor fenomene obiective și spațiale, ci de faptul că, în ființa sa, conștiința implică o ființă neconștientă și transfenomenală. Mai ales n-ar servi la nimic să răspundem că, de fapt, subiectivitatea implică obiectivitatea și că ea se constituie pe ea însăși constituind obiectivul: am văzut că subiectivitatea e neputincioasă să constituie obiectivul. A spune despre conștiință că ea este conștiință *de* ceva înseamnă a spune că ea trebuie să se producă ca revelație-revelată a unei ființe care nu este ea și care se dă ca existând deja atunci când ea o revelează.

Astfel, pornisem de la pura aparență și am ajuns în plină ființă. Conștiința este o ființă a cărei existență pune esența și, invers, ea este conștiință a unei ființe a cărei esență implică existența, adică a cărei aparență reclamă faptul *de a fi*. Ființa este peste tot. Desigur, am putea să-i aplicăm conștiinței definiția pe care Heidegger i-o rezervă *Dasein*-ului și să spunem că ea este o ființă pentru care în ființa sa se pune problema [*question*] ființei sale, dar ar trebui s-o completăm și s-o formulăm cam așa: *conștiința este o ființă pentru care în ființa sa se pune problema ființei sale în măsura în care această ființă implică o altă ființă decât ea.*

E de la sine înțeles că această ființă nu este alta decât ființa transfenomenală a fenomenelor și nu o ființă noumenală care s-ar ascunde în spatele lor. Ființa acestei mese, a acestui pachet de tutun, a lămpii, – mai general – ființa lumii este cea care este implicată de către conștiință. Ea pretinde pur și simplu ca ființa a ceea ce *apare* să nu existe *doar* în măsura în care apare. Ființa transfenomenală a ceea ce este *pentru conștiință* este ea însăși *în sine.*

## VI
## *Ființa în sine*

Putem acum să facem câteva precizări asupra *fenomenului de ființă* pe care l-am cercetat pentru a stabili observațiile precedente. Conștiința este revelație-revelată a existenților și existenții apar împreună în fața conștiinței pe fundamentul ființei lor. Totuși, caracteristica ființei unui existent este de a nu se dezvălui *ea însăși*, în persoană, conștiinței; nu se poate despuia un existent de ființa sa, ființa este fundamentul mereu prezent al existentului, ea este peste tot în el și în nici o parte, nu există ființă care să nu fie ființă a unui mod de a fi și pe care să n-o sesizăm prin intermediul modului de a fi care o manifestă și o ascunde în același timp. Totuși, conștiința poate întotdeauna să depășească existentul, nu către ființa sa, ci către *sensul* acestei ființe. E ceea ce face s-o putem numi ontico-ontologică, de vreme ce o caracteristică fundamentală a transcendenței sale este de a transcende onticul către ontologic. Sensul ființei existentului, în măsura în care el se dezvăluie conștiinței, este fenomenul de ființă. Acest sens are el însuși o ființă, pe baza căreia se *manifestă*. Din acest punct de vedere se poate înțelege faimosul argument al scolasticii, potrivit căruia ar exista un cerc vicios în orice propoziție care se referă la ființă, de vreme ce orice judecată asupra ființei implică deja ființa. Dar în realitate nu există cerc vicios, căci nu este necesar să depășești mereu ființa acestui sens către sensul său: sensul ființei este valabil pentru ființa oricărui fenomen, inclusiv pentru ființa sa proprie. Fenomenul de ființă nu este ființa, am arătat-o deja. Dar el indică ființa și o cere – cu toate că, la drept vorbind, dovada ontologică pe care o menționam mai sus nu e valabilă *în mod special* și nici *în mod unic* pentru el; există *o* dovadă ontologică valabilă pentru întregul domeniu al conștiinței. Dar această dovadă e suficientă ca să justifice toate învățămintele pe care le vom putea trage din fenomenul de ființă. Fenomenul de ființă, ca orice fenomen prim, este imediat dezvăluit conștiinței. Aici avem în orice moment ceea ce Heidegger numește o comprehensiune preontologică, adică una care nu se însoțește de fixare în concepte și

de elucidare. E vorba deci pentru noi, acum, să consultăm acest fenomen şi să încercăm a fixa prin acest mijloc sensul ființei. Trebuie să remarcăm totuşi:

1° că această elucidare a sensului ființei nu este valabilă decât pentru ființa fenomenului. Ființa conştiinței fiind în mod radical alta, sensul său va necesita o elucidare specială, pornind de la revelația-revelată a unui alt tip de ființă, ființa-pentru-sine pe care o vom defini mai departe şi care se opune ființei-în-sine a fenomenului;

2° că elucidarea sensului ființei-în-sine pe care o vom încerca aici n-ar putea fi decât provizorie. Aspectele care ne vor fi revelate implică alte semnificații, pe care va trebui să le sesizăm şi să le fixăm ulterior. În special, reflexiile care preced ne-au permis să distingem două regiuni de ființă absolut distincte: ființa *cogito*-ului *prereflexiv* şi ființa fenomenului. Dar deşi conceptul de ființă are astfel această particularitate de a fi scindat în două regiuni incomunicabile, trebuie totuşi să explicăm că aceste două regiuni pot fi plasate în aceeaşi rubrică. Asta va necesita cercetarea acestor tipuri de ființă şi este evident că nu vom putea sesiza în mod veritabil sensul uneia sau alteia decât atunci când le vom putea stabili adevăratele raporturi cu noțiunea ființei în general şi relațiile care le unesc. Am stabilit, într-adevăr, prin cercetarea conştiinței nepoziționale (de) sine, că ființa fenomenului n-ar putea în nici un caz *acționa* asupra conştiinței. Prin aceasta am respins o concepție *realistă* despre raporturile fenomenului cu conştiința. Dar am arătat, de asemenea, prin examinarea spontaneității *cogito*-ului non-reflexiv, că, dacă aceasta i-ar fi fost dată de la început, conştiința n-ar putea ieşi din subiectivitatea sa şi n-ar putea acționa asupra ființei transcendente, nici să conțină fără contradicție elementele de pasivitate necesare pentru a putea constitui, pornind de la ele, o ființă transcendentă: am înlăturat astfel soluția *idealistă* a problemei. S-ar părea că ne-am închis toate porțile şi că suntem condamnați să privim ființa transcendentă şi conştiința ca două totalități închise şi fără comunicare posibilă. Va trebui să arătăm că problema comportă o altă soluție, dincolo de realism şi idealism.

Totuşi, există un anumit număr de caracteristici care pot fi fixate imediat pentru că ele reies de la sine, în cea mai mare parte, din ceea ce tocmai am spus.

Viziunea clară a fenomenului de fiinţă a fost întunecată adesea de o prejudecată foarte generală pe care o vom numi creaţionism. Cum se presupunea că Dumnezeu a dat lumii fiinţa, fiinţa părea mereu atinsă de o anumită pasivitate. Dar o creaţie *ex nihilo* nu poate explica apariţia fiinţei, căci dacă fiinţa este concepută într-o subiectivitate, fie ea şi divină, ea rămâne un mod de a fi intrasubiectiv. N-ar putea exista, în această subiectivitate, nici măcar *reprezentarea* unei obiectivităţi şi, în consecinţă, ea nu s-ar putea nici măcar afecta de *voinţa* de a crea ceva de ordinul obiectivului. De altfel, fiinţa, fie ea brusc pusă în afara subiectivului prin fulguraţia de care vorbeşte Leibniz, nu se poate afirma ca fiinţă decât faţă de şi împotriva creatorului său, altfel ea se dizolvă în el: teoria creaţiei continue, luând fiinţei ceea ce germanii numesc „Selbständigkeit"*, o face să se piardă în subiectivitatea divină. Dacă fiinţa există în faţa lui Dumnezeu înseamnă că ea este propriul său suport, înseamnă că nu păstrează nici cea mai mică urmă a creaţiei divine. Într-un cuvânt, chiar dacă ar fi fost creată, fiinţa-în-sine ar fi *inexplicabilă* prin creaţie, căci îşi recapătă fiinţa dincolo de aceasta. Asta echivalează cu a spune că fiinţa este necreată. Dar n-ar trebui să concluzionăm din asta că fiinţa se creează pe ea însăşi, ceea ce ar presupune că îşi este anterioară sieşi. Fiinţa n-ar putea fi *causa sui* în felul conştiinţei. Fiinţa este *sine*. Asta înseamnă că nu este nici pasivitate, nici activitate. Şi una şi cealaltă din aceste noţiuni sunt *umane* şi desemnează conduite umane sau instrumente ale conduitelor umane. Există activitate atunci când o fiinţă conştientă dispune de mijloace în vederea unui scop. Şi numim pasive obiectele asupra cărora se exercită activitatea noastră, în măsura în care ele nu vizează în mod spontan scopul la care le facem să servească. Într-un cuvânt, omul este activ şi mijloacele pe care le foloseşte sunt socotite pasive. Aceste concepte, împinse la absolut, îşi pierd orice semnificaţie. În special, fiinţa nu este activă: pentru ca să existe un scop şi mij-

---

* independenţă, spontaneitate (*n.tr.*).

loace, trebuie să existe ființă. Cu atât mai mult ea nu ar putea fi pasivă, căci pentru a fi pasivă ea trebuie să fie. Consistența-în-sine a ființei este dincolo de activ și de pasiv. E în aceeași măsură dincolo de negație ca și de afirmație. Afirmația e întotdeauna afirmație *de* ceva, adică actul afirmativ se distinge de lucrul afirmat. Dar dacă presupunem o afirmație în care afirmatul vine să umple afirmantul și se confundă cu el, această afirmație nu se poate afirma, din prea multă plenitudine și prin inerența imediată a noemei la noesă. Tocmai aceasta este ființa, dacă o definim, pentru a face ideile mai clare, în raport cu conștiința: ea e noema în noesă, adică inerența la sine fără cea mai mică distanță. Din acest punct de vedere, n-ar trebui s-o numim „imanență", căci imanența este, oricum, *raport* cu sine, ea este cel mai mic recul pe care l-ar putea lua sinele față de sine. Dar ființa nu este raport cu sine, ea este *sine*. Este o imanență care nu se poate realiza, o afirmație care nu se poate afirma, o activitate care nu poate acționa, pentru că s-a umplut de sine însăși. Totul se petrece ca și cum pentru a elibera afirmarea *de* sine din sânul ființei ar fi nevoie de o decomprimare de ființă. Să nu înțelegem, de altfel, că ființa este *o* afirmare de sine nediferențiată: nediferențierea în-sinelui este dincolo de o infinitate de afirmări de sine, în măsura în care există o infinitate de moduri de a se afirma. Vom rezuma aceste prime rezultate spunând că *ființa este în sine*.

Dar dacă ființa este în sine aceasta înseamnă că ea nu trimite la sine, precum conștiința (de) sine: ea este acest *sine*. Ea este el într-o asemenea măsură încât reflexia continuă care constituie sinele se topește într-o identitate. De aceea ființa este, în fond, dincolo de *sine*, iar prima noastră formulă nu poate fi decât o aproximație datorată nevoilor limbajului. În realitate, ființa își este opacă sieși tocmai pentru că este plină de sine însăși. E ceea ce vom exprima mai bine spunând că *ființa este ceea ce este*. Această formulă este, în aparență, strict analitică. De fapt, ea e departe de a se reduce la principiul identității, în măsura în care acesta este principiul necondiționat al tuturor judecăților analitice. Mai întâi, ea desemnează o regiune aparte a ființei: cea a *ființei în sine*. Vom vedea că ființa *pentru sine*-lui se de-

fmeşte, dimpotrivă, ca fiind ceea ce nu este şi nefiind ceea ce este. E deci vorba aici de un principiu regional şi, ca atare, sintetic. Mai mult, trebuie să opunem această formulă: fiinţa în sine *este* ceea ce este, celei care desemnează fiinţa conştiinţei: într-adevăr, aceasta, vom vedea, *are spre a fi* ceea ce este. Aceasta ne lămureşte asupra accepţiunii speciale pe care trebuie să i-o dăm lui „este“ din fraza „fiinţa *este* ceea ce este“. Din moment ce există fiinţe care au spre a fi ceea ce sunt, faptul de a fi ceea ce eşti nu este o caracteristică pur axiomatică: este un principiu contingent al fiinţei în sine. În acest sens, principiul identităţii, principiu al judecăţilor analitice, este şi un principiu regional sintetic al fiinţei. El desemnează opacitatea fiinţei-în-sine. Această opacitate nu ţine de *poziţia* noastră în raport cu în-sinele, în sensul în care am fi obligaţi să-l *aflăm* şi să-l *observăm* pentru că suntem „în afară“. Fiinţa-în-sine nu are deloc un *înăuntru* care s-ar opune unui *în afară* şi care ar fi analog unei judecăţi, unei legi, unei conştiinţe de sine. În-sinele n-are secret: el este *masiv*. Într-un sens, putem să-l desemnăm ca o sinteză. Dar este cea mai indisolubilă dintre toate: sinteza de sine cu sine. Rezultă evident de aici că fiinţa este izolată în fiinţa sa şi că nu întreţine nici un raport cu ceea ce nu este ea. Trecerile, devenirile, tot ceea ce ne permite să spunem că fiinţa nu este încă ceea ce va fi şi că este deja ceea ce nu este, toate astea îi sunt refuzate din principiu. Căci fiinţa este fiinţa devenirii şi de aceea este dincolo de devenire. Ea este ceea ce este, asta înseamnă că, prin ea însăşi, ea nici măcar n-ar putea să nu fie ceea ce ea nu este; într-adevăr, am văzut că ea nu cuprinde nici o negaţie. Ea este plină pozitivitate. Nu cunoaşte deci *alteritatea*: nu se pune niciodată ca *alta* decât o altă fiinţă; nu poate susţine nici un raport cu alta. Ea este ea însăşi la nesfârşit şi se epuizează în a fi asta. Din acest punct de vedere, vom vedea mai târziu că ea scapă temporalităţii. Ea este, şi când se distruge nu se poate nici măcar spune că nu mai este. Sau cel puţin, o conştiinţă este cea care poate să capete conştiinţă de ea ca nemaifiind, tocmai pentru că conştiinţa este temporală. Dar ea însăşi nu există ca o lipsă acolo unde era: completa pozitivitate de fiinţă s-a reformat pe baza distrugerii sale. Ea era, iar acum sunt alte fiinţe: asta-i tot.

În sfârşit – va fi a treia noastră caracteristică – ființa-în-sine *este*. Asta înseamnă că ființa nu poate fi nici derivată din posibil, nici redusă la necesar. Necesitatea vizează legătura propozițiilor ideale şi nu pe cea a existenților. Un existent fenomenal nu poate fi niciodată derivat dintr-un alt existent, în măsura în care el este existent. E ceea ce se numeşte *contingența* ființei-în-sine. Dar ființa în sine nu poate fi derivată nici dintr-un *posibil*. Posibilul este o structură a *pentru-sine*-lui, adică el aparține unei alte regiuni de ființă. Ființa-în-sine nu este niciodată nici posibilă, nici imposibilă, ea *este*. E ceea ce conştiința va exprima – în termeni antropomorfici – spunând că ea este *de prisos*, aşadar că n-o poate deloc deriva din *nimic*, nici dintr-o altă ființă, nici dintr-un posibil, nici dintr-o lege necesară. Necreată, fără rațiune de a fi, fără nici un raport cu o altă ființă, ființa-în-sine este de prisos pentru eternitate.

Ființa este. Ființa este în sine. Ființa este ceea ce este. Iată cele trei caracteristici pe care cercetarea provizorie a fenomenului de ființă ne permite să i le atribuim ființei fenomenelor. Pentru moment, ne este imposibil să împingem mai departe investigația. Nu cercetarea în-sinelui – care nu este niciodată decât ceea ce este – e cea care ne va permite să-i stabilim şi să-i explicăm relațiile cu pentru-sinele. Aşadar, am plecat de la „apariții" şi am fost conduşi în mod progresiv să stabilim două tipuri de ființă: în-sinele şi pentru-sinele, despre care n-avem însă decât informații superficiale şi incomplete. O mulțime de întrebări rămân încă fără răspuns: care este *sensul* profund al acestor două tipuri de ființă? Din ce motive îi aparțin ele, şi una şi cealaltă, *ființei* în general? Care este sensul ființei, în măsura în care ea cuprinde în sine aceste două regiuni de ființă radical separate? Dacă idealismul şi realismul eşuează şi unul, şi celălalt în a explica raporturile care unesc de fapt aceste regiuni incomunicabile de drept, ce altă soluție se poate da acestei probleme? Şi cum poate ființa fenomenului să fie transfenomenală?

Pentru a încerca să răspundem la aceste întrebări am scris prezenta lucrare.

PARTEA ÎNTÂI

# Problema neantului

# Capitolul întâi
# ORIGINEA NEGAȚIEI

## I
## *Interogația*

Cercetările noastre ne-au condus în sânul ființei. Dar, totodată, ele au ajuns într-un impas de vreme ce n-am putut stabili legătura între cele două regiuni de ființă pe care le-am descoperit. Fără îndoială că am ales o perspectivă proastă pentru a ne conduce cercetarea. Descartes s-a aflat în fața unei probleme analoage atunci când a trebuit să se ocupe de relațiile sufletului cu corpul. El sfătuia atunci să se caute soluția pe terenul în care se realizează de fapt unirea substanței gânditoare cu substanța întinsă, adică în imaginație. Sfatul este prețios: desigur, preocuparea noastră nu este cea a lui Descartes, iar noi nu înțelegem imaginația ca el. Dar ceea ce se poate reține este că nu e cazul să separi mai întâi cei doi termeni ai unui raport pentru a încerca apoi să-i reunești: raportul este sinteză. Prin urmare, *rezultatele* analizei n-ar putea să se suprapună cu *momentele* acestei sinteze. Dl. Laporte spune că abstractizăm atunci când gândim în stare izolată ceea ce nu este deloc făcut pentru a exista izolat. Concretul, prin opoziție, este o totalitate care poate exista prin ea singură. Husserl este de aceeași părere: pentru el, roșul este un abstract, căci culoarea n-ar putea exista fără figură. Dimpotrivă, „lucrul" spațio-temporal, cu toate determinațiile sale, este un concret. Din acest punct de vedere, conștiința este un abstract, de vreme ce închide în ea însăși o origine ontologică spre în-sine și, în mod reciproc, fenomenul este tot un abstract de vreme ce el trebuie să-i „apară" conștiinței. Concretul n-ar putea fi decât totalitatea sintetică, pentru care conștiința, ca și fenomenul, nu constituie decât momente.

Concretul este omul în lume cu această uniune specifică a omului cu lumea pe care Heidegger, de exemplu, o numeşte „fapt-de-a-fi-în-lume". A interoga „experienţa", precum Kant, asupra condiţiilor sale de posibilitate, a efectua o reducţie fenomenologică, precum Husserl, care va reduce lumea la starea de corelativ noematic al conştiinţei, înseamnă a începe în mod deliberat cu abstractul. Dar nu vom mai ajunge să restaurăm concretul prin însumarea sau organizarea elementelor pe care le-am extras din el, aşa cum, în sistemul lui Spinoza, nu se poate atinge substanţa prin însumarea infinită a modurilor sale. Relaţia dintre regiunile de fiinţă este o apariţie primară şi care face parte din însăşi structura acestor fiinţe. Or, noi o descoperim de la prima examinare. E de ajuns să deschizi ochii şi să interoghezi cu toată sinceritatea această totalitate care este omul-în-lume. Prin descrierea acestei totalităţi vom putea răspunde la aceste două întrebări: 1° Care este raportul sintetic pe care îl numim fiinţa-în-lume*? 2° Ce trebuie să fie omul şi lumea pentru ca raportul să fie posibil între ei? La drept vorbind, cele două întrebări se răsfrâng una asupra celeilalte şi nu putem spera să le răspundem separat. Dar fiecare din conduitele

---

* Este vorba, desigur, de heideggerianul „*In-der-Welt-Sein*", al cărui echivalent folosit de Sartre este „*être-dans-le-monde*". Am ales să nu folosim aici traducerea consacrată a acestui concept („faptul-de-a-fi-în-lume") şi să-l echivalăm prin „fiinţa-în-lume" (sau prin forma verbală „a-fi-în-lume" doar în situaţiile în care fraza o cerea explicit). Motivele acestei alegeri sunt strict inerente cărţii de faţă:

1. Sartre foloseşte acest concept în cadrul trasat de alte cupluri conceptuale: fiinţa-în-sine – fiinţa-pentru-sine – fiinţa-pentru-celălalt. O încercare de a integra conceptul heideggerian în aceste cadre, şi deci de a „unifica" textul din punct de vedere conceptual, ni s-a părut necesară.

2. Deseori, Sartre însoţeşte această structură de adjective pronominale („*mon être-dans-le-monde*" etc.), într-o manieră destul de neortodoxă din punct de vedere heideggerian. A traduce o asemenea formulare prin „faptul-meu-de-a-fi-în-lume" sau alte constructe de acest tip ni s-a părut că ar conduce la dificultăţi nu doar stilistice, ci şi conceptuale.

3. Sartre însuşi „substantivizează" uneori formula, folosind în câteva locuri „omul-în-lume" sau „celălalt-în-lume".

4. În fine, am considerat că un cititor al lui Sartre este deja suficient de familiarizat cu textele lui Heidegger pentru a face „ajustările" de lectură necesare *şi* pentru a ţine cont de argumentele de mai sus (*n. red.*).

umane, fiind conduită a omului în lume, ne poate oferi în acelaşi timp omul, lumea şi raportul care le uneşte, cu condiţia ca noi să privim aceste conduite ca realităţi obiectiv-sesizabile şi nu ca afecţiuni subiective care nu s-ar descoperi decât faţă de reflexie.

Nu ne vom limita la studiul unei conduite. Dimpotrivă, vom încerca să descriem mai multe şi să pătrundem, din conduită în conduită, până la sensul profund al relaţiei „om-lume". Dar trebuie înainte de toate să alegem o primă conduită care ne-ar putea servi drept fir conducător în cercetarea noastră.

Or, chiar această cercetare ne oferă conduita dorită: acest om care sunt *eu*, dacă îl sesizez aşa cum este el în acest moment în lume, constat că se află în faţa fiinţei într-o atitudine interogativă. Chiar în momentul în care îmi pun problema: „Există o conduită care să-mi poată revela raportul omului cu lumea?", eu pun o întrebare. Eu pot considera această întrebare ca fiind de o factură obiectivă, căci puţin interesează dacă cel care întreabă sunt eu însumi sau cititorul care mă citeşte şi care întreabă o dată cu mine. Dar, pe de altă parte, ea nu este pur şi simplu ansamblul obiectiv al cuvintelor scrise pe această foaie: ea este indiferentă la semnele care o exprimă. Într-un cuvânt, este o atitudine umană încărcată de semnificaţie. Ce ne revelează această atitudine?

În orice întrebare noi ne aflăm în faţa unei fiinţe pe care o interogăm. Orice întrebare presupune o fiinţă care întreabă şi o fiinţă care este întrebată. Ea nu este raportul primar al omului cu fiinţa-în-sine, ci, dimpotrivă, se află în limitele acestui raport şi îl presupune. Pe de altă parte, noi interogăm fiinţa interogată *despre* ceva. Aceea *despre ce* întreb eu fiinţa participă la transcendenţa fiinţei: eu interoghez fiinţa despre modurile sale de a fi sau despre fiinţa sa. Din acest punct de vedere întrebarea este o varietate a aşteptării: aştept un răspuns de la fiinţa interogată. Cu alte cuvinte, pe fondul unei familiarităţi preinterogative cu fiinţa, aştept de la această fiinţă o dezvăluire a fiinţei sale sau a modului său de a fi. Răspunsul va fi un da sau un nu. Existenţa acestor două posibilităţi la fel de obiective şi contradictorii este cea care distinge în principiu întrebarea de afirmaţie sau de ne-

gaţie. Există întrebări care nu comportă, în aparenţă, răspuns negativ – ca, de exemplu, cea pe care o puneam mai sus: „Ce ne revelează această atitudine?" Dar, de fapt, se vede că e oricând posibil să răspunzi prin „Nimic" sau „Nimeni" sau „Niciodată" la întrebări de acest tip. Astfel, în momentul în care eu întreb: „Există o conduită care să-mi poată revela raportul omului cu lumea?", admit, *din principiu*, posibilitatea unui răspuns negativ ca: „Nu, o astfel de conduită nu există". Asta înseamnă că noi acceptăm să fim puşi în faţa faptului transcendent al nonexistenţei unei astfel de conduite. Vom fi poate tentaţi să nu credem în existenţa obiectivă a unei nefiinţe; vom spune pur şi simplu că faptul, în acest caz, mă trimite înapoi la subiectivitatea mea: aş afla de la fiinţa transcendentă că această conduită căutată este o pură ficţiune. Dar, mai întâi, a numi această conduită o pură ficţiune înseamnă a masca negaţia fără a o elimina. „A fi pură ficţiune" echivalează aici cu „a nu fi decât o ficţiune". Apoi, a distruge realitatea negaţiei înseamnă a face să dispară realitatea răspunsului. Într-adevăr, cea care-mi dă acest răspuns e chiar fiinţa, ea este deci cea care îmi dezvăluie negaţia. Există deci, pentru cel care pune întrebarea, posibilitatea permanentă şi obiectivă a unui răspuns negativ. În raport cu această posibilitate, cel care întreabă, prin însuşi faptul că întreabă, se pune în stare de nedeterminare: el *nu ştie* dacă răspunsul va fi afirmativ sau negativ. Astfel, întrebarea este o punte aruncată între două nefiinţe: nefiinţă a cunoaşterii în om, posibilitatea de nefiinţă în fiinţa transcendentă. În sfârşit, întrebarea implică existenţa unui adevăr. Tocmai prin faptul că întreabă, cel care întreabă afirmă că aşteaptă un răspuns obiectiv, potrivit căruia s-ar putea spune: „Este aşa şi nu altfel". Într-un cuvânt, adevărul, în calitate de diferenţiere a fiinţei, introduce o a treia nefiinţă ca determinant al întrebării: nefiinţa de limitare. Această triplă nefiinţă condiţionează orice interogaţie şi, în special, interogaţia metafizică – care este interogaţia *noastră*.

Plecasem în căutarea fiinţei şi ni se părea că am fost conduşi în sânul ei prin seria interogaţiilor noastre. Or, iată că o privire aruncată chiar asupra interogaţiei în momentul în care ne gândeam a ajunge

la capăt ne revelează imediat că suntem înconjurați de neant. Posibilitatea permanentă a neființei, în afara noastră și în noi, este cea care ne condiționează întrebările asupra ființei. Și tot neființa e cea care va circumscrie răspunsul: ceea ce ființa *va fi* se va înălța cu necesitate pe fondul a ceea ce ea *nu este*. Oricare ar fi acest răspuns, el se va putea formula astfel: „Ființa este *aceasta* și, în afară de aceasta, *nimic*".

Astfel, o nouă componentă a realului tocmai ne-a apărut: neființa. Problema noastră se complică cu atât mai mult, fiindcă nu mai avem de tratat doar raporturi ale ființei umane cu ființa în sine, ci și raporturi ale ființei cu neființa și pe cele ale neființei umane cu neființa transcendentă. Dar să privim mai bine la aceasta.

## *II*
## *Negațiile*

Ni se va obiecta că ființa în sine n-ar putea furniza răspunsuri negative. Nu spuneam noi înșine că ea este dincolo de afirmație ca și de negație? De altfel, experiența banală redusă la ea însăși nu pare să ne dezvăluie neființa. Cred că sunt o mie cinci sute de franci în portofelul meu și nu găsesc mai mult de o mie trei sute: asta nu înseamnă deloc, ni se va spune, că experiența mi-ar fi descoperit neființa a o mie cinci sute de franci, ci pur și simplu că am numărat treisprezece bancnote de o sută de franci. Negația propriu-zisă îmi este imputabilă, ea ar apărea doar la nivelul unui act judicativ prin care stabilesc o comparație între rezultatul scontat și cel obținut. Astfel negația ar fi doar o calitate a judecății și așteptarea celui care întreabă ar fi o așteptare a judecății-răspuns. Cât despre neant, el și-ar trage originea din judecățile negative, ar fi un concept care stabilește unitatea transcendentă a tuturor acestor judecăți, o funcție propozițională de tipul: „X nu este". Se vede unde duce această teorie: vi se remarcă faptul că ființa-în-sine este plină pozitivitate și nu conține în ea însăși nici o negație. Pe de altă parte, această judecată negativă, în calitate de act subiectiv, este asimilată riguros cu judecata afirmativă: nu se vede ca, de

exemplu, Kant să fi distins în textura sa internă actul de judecată negativ de actul afirmativ; în ambele cazuri se operează o sinteză de concepte; numai că această sinteză, care este un element concret şi plin al vieţii psihice, se realizează aici cu ajutorul copulei „este" – iar acolo cu ajutorul copulei „nu este"; în acelaşi fel, operaţia manuală de triere (separare) şi operaţia manuală de asamblare (unire) sunt două conduite obiective care posedă aceeaşi realitate de fapt. Astfel negaţia ar fi „la capătul" actului judicativ fără să fie, din această cauză, „în" fiinţă. Ea este ca un ireal inserat între două realităţi plenare, dintre care nici una n-o revendică: fiinţa-în-sine interogată asupra negaţiei trimite la judecată, de vreme ce ea nu este decât ceea ce este – iar judecata, în întregime pozitivitate psihică, trimite la fiinţă, de vreme ce formulează o negaţie vizând fiinţa şi, în consecinţa, transcendentă. Negaţia, rezultat al operaţiilor psihice concrete, susţinută în existenţă prin înseşi aceste operaţii, incapabilă să existe prin sine, are existenţa unui corelativ noematic, al său *esse* rezidă chiar în *percipi*-ul său. Iar neantul, unitate conceptuală a judecăţilor negative, n-ar putea avea nici cea mai mică realitate în afară de cea pe care stoicii i-o confereau „lecton"-ului lor. Putem accepta această concepţie?

Întrebarea se poate pune în aceşti termeni: negaţia ca structură a propoziţiei judicative se află la originea neantului sau, dimpotrivă, neantul, ca structură a realului, e cel care este originea şi fundamentul negaţiei? Astfel problema fiinţei ne-a trimis la cea a întrebării ca atitudine umană, iar problema întrebării ne trimite la cea a fiinţei negaţiei.

Este evident că nefiinţa apare întotdeauna în limitele unei aşteptări umane. Tocmai pentru că mă aştept să găsesc o mie cinci sute de franci nu găsesc *decât* o mie trei sute. Tocmai pentru că fizicianul *aşteaptă* cutare verificare a ipotezei sale poate natura să-i spună nu. Ar fi deci zadarnic să negăm că negaţia apare pe fondul primar al unui raport al omului cu lumea; lumea nu-şi descoperă nefiinţele cui nu le-a pus mai întâi ca posibilităţi. Dar asta înseamnă oare că aceste nefiinţe trebuie să fie reduse la pura subiectivitate? Înseamnă că trebuie să le dăm importanţa şi tipul de existenţă al „lecton"-ului stoic,

al noemei husserliene? Nu credem acest lucru.

Mai întâi, nu este adevărat că negaţia ar fi doar o calitate a judecăţii: întrebarea se formulează printr-o judecată interogativă, dar ea nu este judecată: este o conduită prejudicativă; eu pot să interoghez din privire, din gest; prin interogaţie mă aflu într-un anume fel în faţa fiinţei şi acest raport cu fiinţa este un raport de fiinţă, judecata nu este decât expresia lui facultativă. Tot aşa, nu e necesar *un om* pe care cel care întreabă să-l chestioneze asupra fiinţei: această concepţie despre întrebare, făcând din ea un fenomen intersubiectiv, o dezlipeşte de fiinţa la care ea aderă şi o lasă în aer ca pură modalitate de dialog. Trebuie să înţelegem că întrebarea dialogată este, dimpotrivă, o specie particulară a genului „interogaţie" şi că fiinţa interogată nu este de la început o fiinţă gânditoare: dacă automobilul meu are o pană, *carburatorul, bujiile* etc. sunt cele pe care le întreb; dacă mi se opreşte ceasul, pot întreba ceasornicarul despre cauzele acestei opriri, dar ceasornicarul, la rândul său, va pune întrebări diferitelor mecanisme ale ceasului. Ceea ce eu aştept de la carburator, ceea ce ceasornicarul aşteaptă de la rotiţele ceasului nu e o judecată, e o dezvăluire de fiinţă pe baza căreia se poate produce o judecată. Şi dacă eu *aştept* o dezvăluire de fiinţă, e pentru că sunt pregătit totodată pentru eventualitatea unei nefiinţe. Dacă întreb carburatorul, e pentru că socotesc posibil să *„nu fie nimic"* în carburator. Astfel întrebarea mea cuprinde prin natură o anumită comprehensiune prejudicativă a nefiinţei; ea este, în ea însăşi, o relaţie de fiinţă cu nefiinţa, pe fondul transcendenţei originare, adică al unei relaţii de fiinţă cu fiinţa.

Dacă, de altfel, natura proprie a interogaţiei este întunecată de faptul că întrebările sunt în mod frecvent puse de un om altor oameni, se impune să remarcăm aici că numeroase conduite nonjudicative prezintă în puritatea sa originară această comprehensiune imediată a nefiinţei pe fondul fiinţei. Dacă avem în vedere, de exemplu, *distrugerea*, va trebui să recunoaştem că este o *activitate* care va putea, fără îndoială, să utilizeze judecata ca pe un instrument, dar care n-ar putea fi definită în mod unic sau măcar în mod principal ca judicativă. Or, ea prezintă aceeaşi structură ca şi interogaţia. Într-un

sens, desigur, omul este singura ființă prin care o distrugere poate fi desăvârşită. O încreţire geologică, o furtună nu distrug – sau, cel puţin, nu distrug *în mod direct*: ele doar modifică repartiţia maselor de fiinţe. Nu există *mai puţin* după furtună decât înainte. Există *altceva*. Şi chiar această expresie este improprie, căci, pentru a pune alteritatea, trebuie un martor care să poată reţine trecutul în vreun fel şi să-l compare cu prezentul sub forma lui *„nu-mai"*. În absenţa acestui martor, există fiinţa, înainte ca şi după furtună: asta-i tot. Iar dacă ciclonul poate aduce moartea anumitor fiinţe vii, această moarte nu va fi distrugere decât dacă este trăită ca atare. Ca să existe distrugere, trebuie mai întâi un raport al omului cu fiinţa, adică o transcendenţă; şi în limitele acestui raport trebuie ca omul să sesizeze *o* fiinţă ca destructibilă. Aceasta presupune un decupaj limitativ al unei fiinţe în fiinţă, ceea ce, am văzut-o în legătură cu adevărul, este deja neantizare. Fiinţa avută în vedere este *aceasta* şi, în afară de aceasta, *nimic*. Artileristul căruia i se stabileşte un obiectiv are grijă să-şi îndrepte tunul pe această direcţie, *excluzându-le* pe toate celelalte. Dar asta n-ar fi încă nimic dacă fiinţa n-ar fi descoperită ca *fragilă*. Şi ce este fragilitatea dacă nu o anumită probabilitate de nefiinţă pentru o fiinţă dată în circumstanţe determinate? O fiinţă este fragilă dacă poartă în fiinţa sa o posibilitate definită de nefiinţă. Dar, din nou, prin om *ajunge* fragilitatea la fiinţă, căci limitarea individualizatoare pe care tocmai o menţionam este condiţia fragilităţii: *o* fiinţă este fragilă şi nu *întreaga* fiinţă, care este dincolo de orice distrugere posibilă. Astfel, raportul de limitare individualizatoare pe care omul îl întreţine cu *o* fiinţă pe fondul primar al raportului său cu fiinţa face fragilitatea să ajungă în această fiinţă ca apariţie a unei posibilităţi permanente de nefiinţă. Dar asta nu e tot: pentru ca să existe destructibilitate, trebuie ca omul să se determine în faţa acestei posibilităţi de nefiinţă fie în mod pozitiv, fie în mod negativ; el trebuie să ia măsurile necesare pentru a o realiza (distrugere propriu-zisă) sau, printr-o negaţie a nefiinţei, pentru a o menţine mereu la nivelul unei simple posibilităţi (măsuri de protecţie). În consecinţă, omul este cel care face oraşele destructibile, tocmai pentru că el le pune ca fragile şi preţioase şi pen-

tru că ia în privința lor un ansamblu de măsuri de protecție. Și tocmai din cauza ansamblului acestor măsuri, un seism sau o erupție vulcanică pot *distruge* aceste orașe sau aceste construcții umane. Iar sensul prim și scopul războiului sunt conținute în cea mai mică edificare a omului. Trebuie deci să recunoaștem că distrugerea este un lucru esențialmente uman și că *omul* este cel care își distruge orașele, prin intermediul seismelor sau în mod direct, care-și distruge vapoarele prin intermediul cicloanelor sau în mod direct. Dar în același timp trebuie să mărturisim că distrugerea presupune o comprehensiune prejudicativă a neantului ca atare și o conduită *vizavi de* neant. În plus, distrugerea, cu toate că ajunge la ființă prin om, este un *fapt obiectiv* și nu un gând. Fragilitatea s-a imprimat chiar în ființa acestui vas de porțelan, iar distrugerea sa ar fi un fapt ireversibil și absolut pe care eu aș putea numai să-l constat. Există o transfenomenalitate a neființei ca și a ființei. Cercetarea conduitei „distrugere" ne conduce deci la aceleași rezultate ca și examinarea conduitei interogative.

Dar dacă vrem să decidem în mod precis, nu trebuie decât să luăm in considerare o judecată negativă în ea însăși și să ne întrebăm dacă ea face să apară neființa în sânul ființei sau se limitează să fixeze o dezvăluire anterioară. Am întâlnire cu Pierre la ora patru. Ajung cu o întârziere de un sfert de oră: Pierre este întotdeauna punctual; mă va fi așteptat? Privesc sala, consumatorii și spun: „Nu-i aici". Există o intuiție a absenței lui Pierre sau negația nu intervine decât o dată cu judecata? La prima vedere pare absurd să vorbești aici de intuiție tocmai pentru că n-ar putea exista intuiție a *nimic*, iar absența lui Pierre este acest nimic. Totuși, conștiința comună dă mărturie despre această intuiție. Nu spunem, de exemplu: „Am văzut imediat că nu era acolo"? Este vorba de o simplă deplasare a negației? Să privim mai îndeaproape.

E sigur că, prin ea însăși, cafeneaua, cu consumatorii săi, cu mesele, banchetele, geamurile, lumina, cu atmosfera sa afumată și zgomotele de voci, de farfurioare ciocnite, de pași care o umplu, este un plin de ființă. Și toate intuițiile de detaliu pe care le pot avea sunt pline de aceste mirosuri, sunete, culori, toate fenomene care au o ființă

transfenomenală. De asemenea, prezenţa actuală a lui Pierre într-un loc pe care nu-l cunosc este de asemenea plenitudine de ființă. Se pare că găsim plinul peste tot. Dar trebuie să observăm că, în percepţie, există întotdeauna constituire a unei forme pe un fond. Nici un obiect, nici un grup de obiecte nu este desemnat în mod special pentru a se organiza ca fond sau ca formă: totul depinde de direcţia atenţiei mele. Atunci când intru în această cafenea pentru a-l căuta pe Pierre, se realizează o organizare sintetică a tuturor obiectelor din cafenea ca fond pe care Pierre e dat ca trebuind să apară. Iar această organizare a cafenelei drept fond este o primă neantizare. Fiecare obiect al încăperii, persoană, masă, scaun, încearcă să se izoleze, să se înalţe pe fondul constituit de totalitatea celorlalte obiecte şi recade în nediferenţierea acestui fond, se diluează în acest fond. Căci fondul este ceea ce nu e văzut decât pe deasupra, el este obiectul unei atenţii pur marginale. Astfel, această primă neantizare a tuturor formelor, care apar şi se absorb în totala echivalenţă a unui *fond*, este condiţia necesară pentru apariţia formei principale, care este aici persoana lui Pierre. Iar această neantizare este dată intuiţiei mele, eu sunt martor al dispariţiei succesive a tuturor obiectelor pe care le privesc, mai ales a chipurilor, care mă reţin un moment („Dacă era Pierre?") şi care se descompun imediat tocmai pentru că „nu sunt" chipul lui Pierre. Dacă totuşi l-aş descoperi în sfârşit pe Pierre, intuiţia mea ar fi umplută de un element solid, aş fi brusc fascinat de chipul său şi intreaga cafenea s-ar grupa în jurul lui, ca prezenţă discretă. Dar cu siguranţă Pierre nu-i aici. Asta nu vrea să însemne defel că-i descopăr absenţa în vreun loc precis al localului. În realitate, Pierre este absent din *toată* cafeneaua; absenţa sa îngheaţă cafeneaua în evanescenţa sa, cafeneaua rămâne *fond*, continuă să se ofere ca totalitate nediferenţiată atenţiei mele doar marginale, alunecă în spate, îşi continuă neantizarea. Numai că ea se face fond pentru o formă determinată, o poartă peste tot în faţa ei, mi-o prezintă peste tot, iar această formă care se strecoară constant între privirea mea şi obiectele solide şi reale ale cafenelei este cu siguranţă o dispariţie continuă, este Pierre

înălţându-se ca neant pe fondul neantizării cafenelei. Astfel încât ceea ce îi este oferit intuiţiei este o sclipire de neant, este neantul fondului, a cărui neantizare cheamă, cere apariţia formei, şi este forma – neant care alunecă precum un *nimic* pe suprafaţa fondului. Ceea ce serveşte ca temei judecăţii: „Pierre nu este aici“ este deci tocmai sesizarea intuitivă a unei duble neantizări. Şi, desigur, absenţa lui Pierre presupune un prim raport al meu cu această cafenea; există o infinitate de oameni care, în lipsa unei aşteptări reale care să le constate absenţa, sunt fără nici un raport cu cafeneaua. Dar, în mod precis, eu mă aşteptam să-l văd pe Pierre şi aşteptarea mea a făcut ca absenţa lui Pierre să *survină* ca un eveniment real ce priveşte această cafenea, această absenţă este un fapt obiectiv acum, eu am *descoperit-o* şi ea se prezintă ca un raport sintetic al lui Pierre cu încăperea în care îl caut. Pierre, absent, *bântuie* această cafenea şi e condiţia organizării sale neantizatoare *ca fond*. În timp ce judecăţile pe care pot să mă amuz a le produce mai apoi – precum: „Wellington nu e în această cafenea, Paul Valéry nu e nici el etc.“ – sunt pure semnificaţii abstracte, pure aplicaţii ale principiului negaţiei, fără temei real, nici eficacitate şi ele nu ajung să stabilească un raport *real* între cafenea şi Wellington sau Valéry: relaţia „nu este“ e aici doar *gândită*. Aceasta este de ajuns să arate că nefiinţa nu vine în lucruri prin judecata de negaţie: dimpotrivă, judecata de negaţie este condiţionată şi susţinută de nefiinţă.

Cum, oare, să fie altfel? Cum am putea noi înşine concepe forma negativă a judecăţii dacă totul este plenitudine de fiinţă şi pozitivitate? Crezusem o clipă că negaţia ar putea apărea din comparaţia instituită între rezultatul scontat şi rezultatul obţinut. Dar să vedem această comparaţie; iată o primă judecată, act psihic concret şi pozitiv care constată un fapt: „Sunt 1300 de franci în portofelul meu“ şi iată o alta, care nu este nici ea altceva decât o constatare de fapt şi o afirmaţie: „M-aşteptam să găsesc 1500 de franci.“ Iată deci fapte reale şi obiective, evenimente psihice pozitive, judecăţi afirmative. Unde poate să-şi găsească loc negaţia? Credem că ea este simplă şi pură aplicaţie a unei categorii? Şi vrem ca spiritul să posede în sine *nu*-ul ca for-

mă de triere şi de separaţie? Dar în acest caz îi smulgem negaţiei până şi cea mai mică supoziţie de negativitate. Dacă admitem că această categorie a lui nu, categorie existând *în fapt* în spirit, procedeu pozitiv şi concret pentru a ne uni şi sistematiza cunoştinţele, este declanşată deodată prin prezenţa în noi a unor judecaţi afirmative şi că ea vine brusc să marcheze cu pecetea sa anumite gânduri care rezultă din aceste judecăţi, prin aceste consideraţii vom fi privat cu minuţiozitate negaţia de orice funcţie negativă. Căci negaţia este refuz de existenţă. Prin ea, o fiinţă (sau un mod de a fi) este pusă, apoi aruncată în neant. Dacă negaţia este categorie, dacă ea nu este decât un tampon pus fără distincţie pe anumite judecăţi, cum vom putea accepta ca ea să poată neantiza o fiinţă, s-o facă să apară brusc şi s-o numească pentru a o arunca în nefiinţă? Dacă judecăţile anterioare sunt constatări de fapt, ca cele pe care le-am luat drept exemplu, trebuie ca negaţia să fie o invenţie liberă, trebuie ca ea să ne smulgă din acest zid de pozitivitate care ne înconjoară: este o bruscă soluţie de continuitate care nu poate în nici un caz *să rezulte* din afirmaţii anterioare, este un eveniment original şi ireductibil. Dar noi ne aflăm aici în sfera conştiinţei. Iar conştiinţa nu poate produce o negaţie decât sub formă de conştiinţă de negaţie. Nici o categorie nu poate „locui" conştiinţa şi să stea în ea în felul unui lucru. *Nu*-ul, ca bruscă descoperire intuitivă, apare drept conştiinţă (de a fi) conştiinţă a lui nu. Într-un cuvânt, dacă există peste tot fiinţă, nu numai neantul este cel care, aşa cum vrea Bergson, este inconceptibil: din fiinţă nu vom deriva niciodată negaţia. Condiţia necesară pentru ca să poată fi posibil a spune *nu* este ca nefiinţa să fie o prezenţă perpetuă în noi şi în afara noastră, este ca neantul să *bântuie* fiinţa.

Dar de unde vine neantul? Iar dacă el e condiţia primă a conduitei interogative şi, mai general, a oricărei cercetări filosofice sau ştiinţifice, care este raportul prim al fiinţei umane cu neantul, care este prima conduită neantizatoare?

## III
## *Concepția dialectică despre neant*

E încă prea devreme ca să putem pretinde a degaja *sensul* acestui neant în fața căruia interogația ne-a aruncat dintr-o dată. Dar sunt câteva precizări pe care le putem face de pe acum. N-ar fi rău mai ales să fixăm raporturile ființei cu neființa care o bântuie. Într-adevăr, am constatat un anume paralelism între conduitele umane față de ființă şi cele pe care omul le are vizavi de neant; şi simţim imediat tentaţia de a socoti ființa şi neființa ca două componente complementare ale realului, în felul umbrei şi luminii: ar fi vorba, pe scurt, de două noţiuni riguros simultane, care s-ar uni în aşa fel în producerea existenţilor încât ar fi zadarnic să le consideri în mod izolat. Fiinţa pură şi neființa pură ar fi două abstracții şi doar reunirea lor ar fi baza realităților concrete.

Acesta este desigur punctul de vedere al lui Hegel. Într-adevăr, în *Logică* el studiază raporturile Fiinţei şi Nefiinţei şi numeşte această logică „sistemul determinațiilor pure ale gândirii". Şi îşi precizează definiția[1]: „Prin gând, în sensul obişnuit al cuvântului, ne reprezentăm totdeauna ceva ce nu e numai gând pur, căci în el ne referim la ceva gândit al cărui conținut *este empiric*. În Logică, gândurile sunt concepute ca neavând alt conţinut decât cel aparţinând gândirii înseşi şi produs de către ea." Desigur, aceste determinaţii sunt „ceea ce e mai intim în lucruri", dar, în acelaşi timp, atunci când le considerăm „în şi pentru ele însele", le deducem din gândirea însăşi şi descoperim în ele însele adevărul lor. Totuşi, efortul logicii hegeliene va fi acela de „a pune în evidență incompletitudinea noţiunilor (pe care ea) le ia în considerație rând pe rând şi obligaţia, pentru a le înţelege, de a se ridica la o noţiune mai completă care le depăşeşte integrându-le"[2]. I se poate aplica lui Hegel ceea ce Le Senne spune despre filosofia lui Hamelin: „Fiecare din termenii inferiori depinde de termenul su-

---

[1] Introduction à la *Petite Logique*, 2e éd., E.§ XXIV, citat de Lefebvre in *Morceaux choisis* [Hegel, *Logica*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 72].

[2] Laporte: *Le problème de l'abstraction*, Presses Universitaires, 1940, p. 25.

perior, ca abstractul de concretul care-i este necesar pentru a-l realiza." Adevăratul concret, pentru Hegel, este Existentul, cu esenţa sa, este Totalitatea produsă prin integrarea sintetică a tuturor momentelor abstracte care se depăşesc în ea, cerându-şi complinirea. În acest sens, Fiinţa va fi abstracţie, cea mai abstractă şi mai săracă, dacă o considerăm în ea însăşi, adică separând-o de depăşirea sa către Esenţă. Într-adevăr: „Fiinţa se raportează la Esenţă ca imediatul la mediat. Lucrurile, în general, «sunt», dar fiinţa lor constă în a le manifesta esenţa. Fiinţa trece în Esenţă; asta se poate exprima spunând: «Fiinţa presupune Esenţa». Cu toate că Esenţa apare, în raport cu Fiinţa, ca mediată, totuşi Esenţa este originarul veritabil. Fiinţa se întoarce în fundamentul său; Fiinţa se depăşeşte în Esenţă."[1]

Astfel, Fiinţa, ruptă de Esenţa care îi este fundamentul, devine „simplă imediatitate goală". Şi tocmai aşa o defineşte *Fenomenologia spiritului*, care prezintă Fiinţa pură „din punctul de vedere al adevărului" ca imediatul. Dacă începutul logicii trebuie să fie imediatul, vom găsi deci începutul în *Fiinţă*, care este „indeterminaţia care precede orice determinaţie, indeterminatul ca punct de plecare absolut".

Dar imediat Fiinţa astfel determinată „trece în" contrariul său. „Această fiinţă pură, scrie Hegel în *Logica mică*, este abstracţia pură şi, în consecinţă, negaţia absolută care, luată şi ea în momentul său imediat, este nefiinţa." Într-adevăr, neantul nu este simplă identitate cu el însuşi, vid complet, absenţă de determinaţii şi de conţinut? Fiinţa pură şi neantul pur sunt deci acelaşi lucru. Sau mai degrabă e-adevărat să spui că diferă. Dar „deoarece aici diferenţa încă nu s-a determinat, căci tocmai fiinţa şi nimicul sunt încă nemijlocitul, diferenţa, aşa cum este în ele, nu poate fi numită, ea nu este decât o pură opinie"[2]. Asta înseamnă concret că *„nu există nicăieri în cer sau pe pământ ceva ce nu le-ar conţine în sine pe ambele: şi*

---

[1] *Schiţă a logicii,* scrisă de Hegel între 1808 şi 1811, pentru a servi drept bază a cursurilor sale la gimnaziul din Nürnberg.

[2] Hegel: *Petite Logique*, E. § LXXXVIII [pentru o traducere uşor diferită, cf. *Logica, ed. cit.*, p. 164].

*fiinţa, şi neantul*"[1].

Este încă prea devreme pentru a discuta în ea însăşi concepţia hegeliană: ansamblul rezultatelor cercetării e cel care ne va permite să luăm poziţie faţă de ea. Se impune numai să observăm că fiinţa este redusă de Hegel la o semnificaţie a existentului. Fiinţa este cuprinsă de esenţă, care îi este fundamentul şi originea. Întreaga teorie a lui Hegel se bazează pe ideea că este nevoie de un demers filosofic pentru a regăsi la începutul logicii imediatul pornind de la mediat, abstractul pornind de la concretul care-l fundamentează. Dar noi am remarcat deja că fiinţa nu este faţă de fenomen ca abstractul faţă de concret. Fiinţa nu este „o structură printre altele", un moment al obiectului, ea este însăşi condiţia tuturor structurilor şi a tuturor momentelor, este fundamentul pe care se vor manifesta trăsăturile fenomenului. Şi, de asemenea, nu este admisibil ca fiinţa lucrurilor să „constea în a le manifesta esenţa". Căci atunci ar fi nevoie de o fiinţă a acestei fiinţe. De altfel, dacă fiinţa lucrurilor „ar consta" în a manifesta, nu se vede cum ar putea fixa Hegel un moment pur al Fiinţei în care să nu găsim nici măcar o urmă a acestei structuri primare. Este adevărat că fiinţa pură este fixată de către intelect, izolată şi încremenită în însăşi determinaţiile sale. Dar dacă depăşirea către esenţă constituie trăsătura primă a fiinţei şi dacă intelectul se limitează la „a determina şi a persevera în determinaţii", ceea ce nu înţelegem este, tocmai, cum de el nu determină fiinţa drept „constând în a manifesta". Se va spune că, pentru Hegel, orice determinaţie este negaţie. Dar intelectul, în acest sens, se limitează să nege despre obiectul său că ar fi *altul* decât este. Aceasta ajunge, fără îndoială, pentru a împiedica orice demers dialectic, dar n-ar trebui să fie suficient pentru a face să dispară până şi germenii depăşirii. În măsura în care fiinţa se depăşeşte *în altceva*, ea scapă determinaţiilor intelectului, dar în măsura în care ea se depăşeşte, adică este în străfundul său originea propriei sale depăşiri, ea trebuie, dimpotrivă, să-i apară aşa cum *este* intelectului care o fixează în determinaţiile sale proprii. A afirma că fiinţa nu este decât ceea ce

[1] Hegel: *Grande Logique*, cap. I [*Ştiinţa logicii*, trad. D.D. Roşca, Ed. Academiei, Bucureşti, 1966, p. 66].

este înseamnă a lăsa ființa intactă cel puțin în măsura în care ea *este* depăşirea sa. Aici este ambiguitatea noțiunii hegeliene de „depăşire“, care pare când o izbucnire din străfundul ființei avute în vedere, când o mişcare externă prin care este antrenată această ființă. Nu e suficient să afirmi că intelectul nu găseşte în ființă decât ceea ce este, mai trebuie explicat cum ființa, care este ceea ce este, poate să nu fie *decât asta*: o asemenea explicație şi-ar trage legitimitatea din considerarea fenomenului de ființă ca atare şi nu din procedeele negatoare ale intelectului.

Dar ceea ce se impune să examinăm aici este mai ales afirmația lui Hegel potrivit căreia ființa şi neantul ar fi două contrarii a căror diferență, la nivelul de abstracție avut în vedere, nu este decât o simplă „opinie“.

A opune ființa neantului, precum teza şi antiteza, în felul intelectului hegelian, înseamnă a presupune între ele o simultaneitate logică. Astfel două contrarii se ivesc în acelaşi timp ca cei doi termeni-limită ai unei serii logice. Dar trebuie să fim atenți aici că numai contrariile se pot bucura de această simultaneitate pentru că ele sunt deopotrivă pozitive (sau deopotrivă negative). Dar neființa nu este contrariul ființei, este contradictoriul ei. Aceasta implică o posterioritate logică a neantului în raport cu ființa, de vreme ce el este ființa mai întâi pusă, apoi negată. Nu e posibil deci ca ființa şi neființa să fie concepte cu acelaşi conținut de vreme ce, dimpotrivă, neființa presupune un demers ireductibil al spiritului: oricare ar fi nediferențierea primară a ființei, neființa este chiar această nediferențiere *negată*. Ceea ce-i permite lui Hegel „să treacă“ ființa în neant e faptul că a introdus în mod implicit negația chiar în definiția sa a ființei. Asta se înțelege de la sine, de vreme ce o definiție este negativă, de vreme ce Hegel ne-a spus, reluând o formulă de-a lui Spinoza, că *omnis determinatio est negatio*. Şi nu scrie el: „Oricare determinație sau conținut care ar distinge ființa de altceva, care ar pune în ea un conținut, nu ar permite ca ea să fie menținută în puritatea sa. Ea este pura indeterminație şi vidul. Nu se poate sesiza *nimic* în ea...“? Astfel el este cel care introduce din afară în ființă această negație pe care o va regăsi apoi

atunci când o va face să treacă în neființă. Numai că există aici un joc de cuvinte chiar asupra noțiunii de negație. Căci dacă eu neg despre ființă orice determinație şi orice conținut, aceasta nu se poate întâmpla decât afirmând că, cel puțin, ea *este*. Astfel, să-i negăm ființei tot ce vom dori, tot n-am putea face ca ea *să nu fie*, din însuşi faptul că negăm că ea ar fi aceasta sau aceea. Negația n-ar putea atinge nucleul de ființă al ființei, care este plenitudine absolută şi întreagă pozitivitate. Dimpotrivă, neființa este o negație care vizează chiar acest nucleu de plenară densitate. Neființa se neagă în inima sa. Atunci când Hegel scrie[1]: „(Ființa şi neantul) nu sunt decât aceste abstracții goale, şi fiecare dintre ele este atât de goală ca şi cealaltă", el uită că golul este gol *de* ceva[2]. Or, ființa este goală *de* orice altă determinație decât identitatea cu ea însăşi; dar neființa este gol *de ființă*. Într-un cuvânt, ceea ce trebuie amintit aici împotriva lui Hegel este că ființa *este* şi că neantul *nu este*.

Astfel, chiar dacă ființa n-ar fi suportul nici unei calități diferențiate, neantul i-ar fi în mod logic posterior de vreme ce el presupune ființa pentru a o nega, de vreme ce calitatea ireductibilă a lui *nu* vine să se adauge acestei mase nediferențiate de ființă pentru a o abandona. Asta nu înseamnă numai că trebuie să refuzăm a pune *ființa* şi *neființa* pe acelaşi plan, dar şi că trebuie să avem grijă să nu punem niciodată neantul ca un abis originar din care ar ieşi ființa. Uzajul pe care îl facem de noțiunea de neant sub forma sa familiară presupune întotdeauna o specificare prealabilă a ființei. Este izbitor în această privință că limba ne furnizează un neant de *lucruri* („*Nimic*") şi un neant de ființe umane („*Nimeni*"). Dar specificația este şi mai întinsă în majoritatea cazurilor: se spune, desemnând o anumită colecție de obiecte: „Nu te-atinge de *nimic*", adică, foarte precis, de nimic din această colecție. La fel, cel pe care-l interogăm despre evenimente bine determinate din viața privată sau publică răspunde: „Nu ştiu *nimic*", iar acest nimic priveşte ansamblul faptelor despre care a fost

---

[1] *Petite Logique*, 2^e^ éd., E. § LXXXVII [*Logica, ed. cit.*, p. 162].

[2] Ceea ce este cu atât mai ciudat cu cât el este primul care a notat că „orice negație este negație determinată", adică e îndreptată spre un conținut.

întrebat. Socrate însuşi, cu fraza sa faimoasă: „Ştiu că nu ştiu nimic", desemnează prin acest *nimic* tocmai totalitatea ființei considerate ca Adevăr. Dacă, adoptând o clipă punctul de vedere al cosmogoniilor naive, am încerca să ne întrebăm ce „exista" înainte să existe o lume, şi am răspunde „*nimic*", am fi constrânşi să recunoaştem că acest „inainte" ca şi acest „nimic" sunt cu efect retroactiv. Ceea ce negăm *astăzi* noi, *noi* care suntem instalaţi în ființă, e că a existat ființă înaintea acestei ființe. Negaţia emană aici dintr-o conştiinţă care se întoarce spre origini. Dacă i-am smulge acestui vid originar caracterul său de a fi vid *al acestei lumi* şi al oricărui ansamblu având forma de lume, ca şi caracterul său de *înainte* care presupune un *după* în raport cu care eu îl constitui ca înainte, însăşi negaţia ar dispărea, făcând loc unei totale indeterminări care ar fi imposibil de conceput, şi mai ales în calitate de neant. Astfel, răsturnând formula lui Spinoza, am putea spune că orice negaţie este determinaţie. Asta înseamnă că ființa este anterioară neantului şi îl întemeiază. Prin asta trebuie să înţelegem nu numai că ființa are asupra neantului o preeminenţă logică, ci şi că din ființă îşi extrage neantul în mod concret eficacitatea. E ceea ce noi exprimam spunând că *neantul bântuie ființa.* Asta înseamnă că ființa nu are nici o nevoie de neant pentru a se concepe şi că i se poate cerceta exhaustiv noţiunea fără să găsim în ea cea mai mică urmă de neant. Dimpotrivă, neantul, *care nu este*, n-ar putea avea decât o existenţă împrumutată: din ființă îşi ia el ființa; neantul său de ființă nu se întâlneşte decât în limitele ființei, iar dispariţia totală a ființei n-ar însemna instaurarea domniei neființei, ci, dimpotrivă, dispariţia concomitentă a neantului: *nu există neființă decât la suprafața ființei.*

## IV
## *Concepţia fenomenologică despre neant*

Este adevărat că se poate concepe într-o altă manieră complementaritatea ființei şi a neantului. Se pot vedea şi într-una, şi în celălalt două componente la fel de necesare ale realului, dar fără „a trece"

ființa în neant, ca Hegel, nici a insista, așa cum încercam noi, pe posterioritatea neantului: dimpotrivă, s-ar pune accentul pe forțele reciproce de expulzare pe care ființa și neființa le-ar exercita una asupra celeilalte, realul fiind, într-o oarecare măsură, tensiunea ce rezultă din aceste forțe antagoniste. Spre această nouă concepție se orientează Heidegger.[1]

Nu ne trebuie mult pentru a vedea progresul pe care teoria sa a Neantului îl reprezintă în raport cu cea a lui Hegel. Mai întâi, ființa și neființa nu mai sunt abstracții goale. Heidegger, în opera sa principală, a arătat legitimitatea interogației asupra ființei: aceasta nu mai are acea trăsătură de universal scolastic pe care-l mai păstra încă la Hegel; există un sens al ființei care trebuie clarificat; există o „comprehensiune preontologică" a ființei, care este cuprinsă în fiecare dintre conduitele „realității-umane", adică în fiecare dintre proiectele sale. În același mod, aporiile care de obicei sunt ridicate în momentul în care un filosof atinge problema Neantului se revelează fără semnificație: ele nu au valoare decât în măsura în care limitează folosirea intelectului și arată doar că această problemă nu e *de resortul* intelectului. Dimpotrivă, există numeroase *atitudini ale „realității-umane"* care implică o „comprehensiune" a neantului: ura, apărarea, regretul etc. Pentru *Dasein* există chiar o posibilitate permanentă de a se găsi „în fața" neantului și de a-l descoperi ca fenomen: angoasa. Totuși, Heidegger, stabilind posibilitățile unei sesizări concrete a neantului, nu cade în eroarea lui Hegel, nu-i păstrează neființei o ființă, fie aceasta o ființă abstractă: neantul nu este, el se *neantizează*. El este susținut și condiționat de către transcendență. Se știe că, pentru Heidegger, ființa realității-umane se definește ca „fapt-de-a-fi-în-lume". Iar lumea este complexul sintetic al realităților ustensile în măsura în care ele se indică unele pe altele urmând cercuri din ce în ce mai vaste și în măsura în care omul își anunță ceea ce el este pornind de la acest complex. Asta înseamnă că „realitatea-umană" se ivește în măsura în care este *învestită* de către ființă, „se află" (*sich befinden*)

[1] Heidegger: *Qu'est-ce que la métaphysique?*, N.R.F., trad. Corbin, 1938 [„Ce este metafizica?" in *Repere pe drumul gândirii*, Ed. Politică, București, 1988].

în ființă – şi, totodată, că realitatea-umană este cea care face ca această ființă care o asediază să se grupeze în jurul ei sub formă de lume. Dar ea nu poate face ființa să apară ca totalitate organizată în lume decât depăşind-o. Orice determinație, pentru Heidegger, este depăşire, de vreme ce ea presupune recul, luare de perspectivă. Această depăşire a lumii, condiție chiar a ivirii lumii ca atare, *Dasein*-ul o operează *către el însuşi*. Într-adevăr, caracteristica ipseităţii (*Selbstheit*) este că omul e mereu separat de ceea ce el este prin întreaga întindere a ființei care nu este el. El se anunță lui însuşi din cealaltă parte a lumii şi revine să se interiorizeze către el însuşi pornind de la orizont: omul este „o ființă a depărtărilor". În mişcarea de interiorizare care traversează întreaga ființă se iveşte ființa şi se organizează ca lume, fără să existe prioritate a mişcării asupra lumii, nici a lumii asupra mişcării. Dar această apariție de sine dincolo de lume, adică de totalitatea realului, este o emergență a „realităţii-umane" în neant. Doar în neant se poate depăşi ființa. În acelaşi timp, doar din perspectiva lui dincolo de lume este organizată ființa în lume, ceea ce înseamnă, pe de o parte, că realitatea-umană apare ca emergență a ființei în neființă şi, pe de altă parte, că lumea este „în suspensie" în neant. Angoasa este descoperirea acestei duble şi perpetue neantizări. Şi pornind de la această depăşire a lumii va realiza *Dasein*-ul contingența lumii, adică va pune întrebarea: „Cum se face că există ceva mai degrabă decât nimic?" Contingența lumii îi apare deci realităţii-umane în măsura în care s-a instalat în neant pentru a o sesiza.

Iată deci neantul încercuind ființa din toate părțile şi, totodată, expulzat din ființă: iată că neantul se dă ca fiind cel prin care lumea îşi primeşte contururile de lume. Ne poate mulțumi această soluție?

Desigur, n-am putea nega că aprehendarea lumii ca lume, este neantizatoare. Din momentul în care lumea apare ca lume, ea se dă ca *nefiind decât asta*. Contrariul necesar al acestei aprehendări este chiar emergența realității-umane în neant. Dar de unde vine puterea pe care o are realitatea-umană de a emerge astfel în neființă? Fără nici o îndoială, Heidegger are dreptate să insiste pe faptul că negația

își trage fundamentul din neant. Dar dacă neantul fundează negația, e pentru că el cuprinde în el *nu*-ul ca structura sa esențială. Altfel spus, nu ca vid nediferențiat sau ca alteritate care nu s-ar pune ca alteritate[1] întemeiază neantul negația. El este la originea judecății negative pentru că este el însuși negație. El fundează negația ca *act* pentru că el este negația ca *ființă*. Neantul nu poate fi neant decât dacă se neantizează în mod expres ca neant al lumii; adică dacă în neantizarea sa el se îndreaptă în mod expres către această lume pentru a se constitui ca refuz al lumii. Neantul poartă ființa în inima sa. Dar prin ce dă seama emergența de acest refuz neantizator? Departe ca transcendența, care este „proiect de sine dincolo...", să poată fonda neantul, dimpotrivă, neantul este cel care este în sânul transcendenței înseși și o condiționează. Or, caracteristica filosofiei heideggeriene este să folosească, pentru a descrie *Dasein*-ul, termeni pozitivi care maschează toți negații implicite. *Dasein*-ul este „în afara sa, în lume", el este „o ființă a depărtărilor", este „grijă", este „propriile sale posibilități" etc. Asta înseamnă de fapt că *Dasein*-ul *„nu este"* în sine, că *„nu-și este"* lui însuși într-o proximitate imediată și că „depășește" lumea în măsura în care se pune pe el însuși ca *nefiind în sine* și ca *nefiind lumea*. În acest sens, Hegel e cel care are dreptate față de Heidegger, atunci când declară că Spiritul este negativul. Numai că li se poate pune și unuia și celuilalt aceeași întrebare, sub forme puțin diferite; trebuie să i se spună lui Hegel: „Nu e suficient să pui spiritul ca mediere și negativ, trebuie să arăți negativitatea ca structură a ființei spiritului. Ce trebuie să fie spiritul pentru a se putea constitui ca negativ?" Și-l putem întreba pe Heidegger: „Dacă negația este structura primă a transcendenței, ce trebuie să fie structura primă a realității-umane pentru ca ea să poată transcende lumea?" În cele două cazuri ni se arată o activitate negatoare și nu există preocuparea de a funda această activitate pe o ființă negativă. Iar Heidegger, în plus, face din neant un fel de corelativ intențional al transcendenței, fără să vadă că l-a inserat deja în transcendența însăși, ca structura sa originară.

Și, mai mult, la ce servește să afirmi că neantul fundează negația,

---

[1] Ceea ce Hegel ar numi „alteritate imediată".

pentru a face apoi o teorie a neființei care separă, prin ipoteză, neantul de orice negație concretă? Dacă eu apar în neant *dincolo de* lume, cum poate acest neant extramundan să fundeze micile lacuri de neființă pe care le întâlnim în orice clipă în sânul ființei? Spun că „Pierre nu-i aici", că „nu mai am bani" etc. Trebuie, într-adevăr, să depășim lumea către neant și să revenim apoi la ființă pentru a funda aceste judecăți cotidiene? Și cum se poate face operația? Nu e deloc vorba să faci să alunece lumea în neant, ci doar, menținându-te în limitele ființei, să-i refuzi un atribut unui subiect. Se va spune că fiecare atribut refuzat, fiecare ființă negată este înghițită de către unul și același neant extramundan, că neființa este ca plinul a ceea ce nu este, că lumea este în suspensie în neființă, ca realul în sânul posibilelor? În acest caz ar trebui ca fiecare negație să aibă drept origine o depășire specială: depășirea ființei spre celălalt. Dar ce este această depășire, dacă nu pur și simplu medierea hegeliană – și nu i-am cerut noi deja, și în zadar, lui Hegel fundamentul neantizator al medierii? Și de altfel, chiar dacă explicația ar fi valabilă pentru negațiile radicale și simple care îi refuză unui obiect determinat orice fel de prezență în sânul ființei („Centaurul *nu există*", „*Nu există* motiv pentru ca el să întârzie", „Vechii greci *nu practicau* poligamia") și care, la rigoare, pot contribui la constituirea neantului ca un fel de loc geometric al tuturor proiectelor ratate, al tuturor reprezentărilor inexacte, al tuturor ființelor dispărute sau a căror idee e doar născocită, această interpretare a neființei n-ar mai avea valabilitate pentru un anumit tip de realități – la drept vorbind cele mai frecvente – care includ neființa în ființa lor. Într-adevăr, cum să admiți ca o parte din ele să fie în univers, iar o altă parte în afară, în neantul extramundan?

Să luăm, de exemplu, noțiunea de distanță, care condiționează determinarea unui amplasament, localizarea unui punct. E ușor de văzut că ea posedă un moment negativ: două puncte sunt distanțate când sunt *separate* printr-o anumită lungime. Înseamnă că lungimea, atribut pozitiv al unui segment de dreaptă, intervine aici în calitate de negație a unei proximități absolute și nediferențiate. Se va dori poate reducerea distanței până la *a nu fi decât* lungimea segmentului ale

cărui limite ar fi cele două puncte considerate, A şi B. Dar nu se vede că s-a schimbat direcţia atenţiei în acest caz şi că s-a dat, sub acoperirea aceluiaşi cuvânt, un alt obiect intuiţiei? Complexul organizat care este constituit din segment *împreună cu* cele două capete-limită ale sale poate de fapt furniza două obiecte diferite cunoaşterii. Într-adevăr, se poate da *segmentul* ca obiect imediat al intuiţiei; caz în care acest segment exprimă o întindere plină şi concretă a cărei lungime este un atribut pozitiv, iar cele două puncte A şi B nu apar decât ca un moment al ansamblului, adică în măsura în care sunt implicate de către segmentul însuşi ca limite ale sale; atunci negaţia expulzată din segment şi din lungimea sa se refugiază în cele două *limite*: a spune că punctul B este limită a segmentului înseamnă a spune că segmentul *nu se întinde* dincolo de acest punct. Negaţia este aici structură secundară a obiectului. Dacă, dimpotrivă, ne îndreptăm atenţia asupra celor două puncte A şi B, ele se ridică în calitate de obiecte imediate ale intuiției, pe fond de spaţiu. Segmentul dispare ca obiect plin şi concret, el e sesizat pornind de la cele două puncte ca vidul, negativul care le separă: negaţia scapă de puncte, care încetează să fie *limite*, pentru a impregna chiar lungimea segmentului în calitate de *distanţă*. Astfel forma totală constituită de segment şi de cele două capete ale sale cu negaţia intrastructurală e susceptibilă să se lase sesizată în două feluri. Ori, mai degrabă, există două forme, iar condiția apariției uneia este dezagregarea celeilalte, exact aşa cum, în percepţie, cutare obiect se constituie ca *formă* respingând cutare alt obiect până când se face din el un *fond* şi reciproc. În cele două cazuri găsim aceeaşi cantitate de negaţie, care trece când în noţiunea de limite, când în noţiunea de distanță, dar care în nici un caz nu poate fi suprimată. Se va spune că ideea de distanță e psihologică şi că ea desemnează doar întinderea care trebuie *străbătută* pentru a merge de la punctul A la punctul B? Vom răspunde că aceeaşi negaţie este inclusă în acest „*a străbate*“, de vreme ce această noţiune exprimă chiar rezistenţa pasivă a depărtării. Admitem fără probleme împreună cu Heidegger că realitatea-umană „dez-depărtează“, adică ea se iveşte în lume ca cea care creează şi, în acelaşi timp, face să dispară distanţele (*ent-*

*fernend).* Dar această dez-depărtare, chiar dacă este condiția necesară pentru ca „să existe“ în general o depărtare, cuprinde în ea însăși depărtarea drept structura negativă care trebuie să fie depășită. În zadar vom încerca să reducem distanța la simplul rezultat al unei *măsurători*: ceea ce a apărut în cursul descrierii precedente este că cele două puncte și segmentul cuprins între ele au unitatea indisolubilă a ceea ce germanii numesc un „Gestalt“*. Negația este cimentul care realizează această unitate. Ea definește tocmai raportul imediat care leagă aceste două puncte și care le prezintă intuiției ca unitate indisolubilă a distanței. Această negație o mascați doar dacă pretindeți să reduceți distanța la măsurarea unei lungimi, căci ea este *rațiunea de a fi* a acestei măsurători.

Ceea ce tocmai am arătat prin cercetarea *distanței* am fi putut tot atât de bine să arătăm descriind realități ca absența, alterarea, alteritatea, repulsia, regretul, neatenția etc. Există o cantitate infinită de realități care nu sunt numai obiecte de judecată, ci care sunt suferite, combătute, temute etc. de către ființa umană și care sunt locuite de negație în intrastructura lor ca de o condiție necesară a existenței lor. Le vom numi negatități. Kant le întrevăzuse semnificația atunci când vorbea de concepte *limitative* (nemurirea sufletului), tipuri de sinteze între negativ și pozitiv, în care negația este condiție de pozitivitate. Funcția negației variază după natura obiectului considerat: între realitățile cu totul pozitive (care totuși păstrează negația drept condiție a clarității contururilor lor, ca ceea ce le întărește în cele ce sunt ele) și cele a căror pozitivitate nu este decât o aparență care disimulează o gaură de neant, toți intermediarii sunt posibili. Devine, în orice caz, imposibil să arunci aceste negații într-un neant extramundan de vreme ce ele sunt dispersate în ființă, susținute de ființă și condiții ale realității. Neantul de dincolo de lume dă socoteală de negația absolută; dar tocmai am descoperit o viermuială de ființe intramundane care posedă tot atâta realitate și eficiență ca și celelalte ființe, dar care închid în ele neființa. Ele cer o explicație care să rămână în limitele realului. Neantul, dacă nu este susținut de ființă, se

* formă (*n.tr.*).

risipeşte *în calitate de neant* şi dăm din nou peste fiinţă. Neantul nu se poate neantiza decât pe fond de fiinţă; dacă neantul poate fi dat, el nu este dat nici înainte, nici după fiinţă, nici, într-o manieră generală, în afara fiinţei, ci chiar în sânul fiinţei, în inima sa, ca un vierme.

## V
## *Originea neantului*

Se impune acum să aruncăm o privire în urmă şi să măsurăm drumul parcurs. Am pus mai întâi întrebarea despre fiinţă. Apoi, întorcându-ne chiar asupra acestei întrebări, concepută ca un tip de *conduită* umană, am interogat-o la rândul său. Atunci a trebuit să recunoaştem că, dacă n-ar exista negaţia, nici o întrebare n-ar putea fi pusă, mai ales cea despre fiinţă. Dar această negaţie, ea însăşi, privită mai de aproape, ne-a trimis la neant ca origine şi temei al său: pentru ca să existe negaţie în lume şi pentru ca noi să ne putem, în consecinţă, întreba asupra fiinţei, trebuie ca neantul să fie dat în vreun fel. Ne-am dat seama atunci că nu se poate concepe neantul *în afara* fiinţei, nici ca noţiune complementară şi abstractă, nici ca mediu infinit în care fiinţa ar fi suspendată. Trebuie ca neantul să fie dat în inima fiinţei, pentru ca noi să putem sesiza acest tip aparte de realităţi pe care le-am numit negatităţi. Dar fiinţa-în-sine n-ar putea să producă acest neant intramundan: noţiunea de fiinţă ca plină pozitivitate nu conţine neantul ca una din structurile sale. Nu se poate nici măcar spune că ea îl exclude: ea este fără nici un raport cu el. De aici întrebarea care ni se pune acum cu o urgenţă aparte: dacă neantul nu poate fi conceput nici în afara fiinţei, nici pornind de la fiinţă şi dacă, pe de altă parte, fiind nefiinţă, el nu-şi poate trage din sine forţa necesară pentru „a se neantiza“, *de unde vine neantul*?

Dacă vrem să atacăm de aproape problema, trebuie mai întâi să recunoaştem că nu-i putem acorda neantului proprietatea de „a se neantiza“. Căci, deşi verbul „a se neantiza“ a fost conceput pentru a-i smulge neantului până şi cea mai mică aparenţă de fiinţă, trebuie să recunoaştem că numai *fiinţa* se poate neantiza, căci, în orice fel ai fi,

pentru a te neantiza trebuie să fii. Or, neantul *nu este*. Dacă putem vorbi despre el e pentru că el posedă doar o aparență de ființă, o ființă împrumutată, am notat asta mai sus. Neantul nu este, neantul „este fost"; neantul nu se neantizează, neantul „este neantizat". Înseamnă deci că trebuie să existe o ființă – care n-ar putea fi în-sinele – şi care are drept proprietate de a neantiza neantul, de a-l suporta în ființa sa, de a-l susține mereu prin însăşi existența sa, *o ființă prin care neantul vine la lucruri*. Dar cum trebuie să fie această ființă în raport cu neantul pentru ca, prin ea, neantul să vină la lucruri? Trebuie mai întâi observat că ființa avută în vedere nu poate fi pasivă în raport cu neantul; nu-l poate primi; neantul n-ar putea *veni* la această ființă decât printr-o altă ființă – ceea ce ne-ar trimite înapoi la infinit. Dar, pe de altă parte, ființa prin care neantul se naşte nu poate *produce* neantul rămânând indiferentă la această producere, precum cauza stoică, care-şi produce efectul fără să se altereze. Ar fi de neconceput ca o ființă care este plină pozitivitate să mențină şi să creeze în afara ei un neant de ființă transcendent, căci nu există nimic în ființă prin care ființa să se poată depăşi către neființă. Ființa prin care neantul ajunge în lume trebuie să neantizeze neantul în ființa sa şi, chiar şi aşa, s-ar expune riscului de a stabili neantul ca un transcendent în însăşi inima imanenței, dacă n-ar neantiza neantul în ființa sa *în legătură cu ființa sa*. Ființa prin care neantul ajunge în lume este o ființă în care, în ființa sa, se pune problema neantului ființei sale: *ființa prin care neantul vine în lume trebuie să-şi fie propriul său neant*. Iar prin asta trebuie să înțelegem nu un act neantizator, care ar cere la rândul său un fundament în ființă, ci o caracteristică ontologică a ființei respective. Rămâne să vedem în care regiune delicată şi distinctă a ființei vom întâlni ființa care-şi este propriul său neant.

Vom fi ajutați în cercetările noastre de o analiză mai completă a conduitei care ne-a servit ca punct de plecare. Trebuie deci să revenim la interogație. Am văzut, ne amintim, că orice întrebare pune, în esență, posibilitatea unui răspuns negativ. În întrebare interogăm o ființă despre ființa sa ori despre felul său de a fi. Iar acest mod de a fi sau această ființă este ascunsă: rămâne mereu deschisă o posibilitate

ca ea să se dezvăluie ca un neant. Dar din însuşi faptul că se are în vedere că un existent se poate oricând dezvălui ca *nimic*, orice întrebare presupune că se realizează un recul neantizator în raport cu datul, care devine o simplă *prezentare*, oscilând între fiinţă şi neant. Se cuvine deci ca cel ce pune întrebarea să aibă posibilitatea permanentă de a se desprinde de seriile cauzale care constituie fiinţa şi care nu pot produce decât fiinţă. Într-adevăr, dacă am admite că întrebarea e determinată în cel ce întreabă de determinismul universal, ea ar înceta nu numai să fie inteligibilă, ci chiar conceptibilă. Într-adevăr, o cauză reală produce un efect real, iar fiinţa cauzată este în întregime angajată de cauză în pozitivitate: în măsura în care ea depinde în fiinţa sa de cauză, ea n-ar putea avea în ea nici cel mai mic germene de neant; în măsura în care cel ce pune întrebarea trebuie să poată opera în raport cu cel chestionat un fel de recul neantizator, el scapă ordinii cauzale a lumii, se desprinde de fiinţă. Asta înseamnă că, printr-o dublă mişcare de neantizare, el îl neantizează pe cel chestionat în raport cu el, plasându-l într-o stare *neutră*, între fiinţă şi nefiinţă – şi că el se neantizează pe el însuşi în raport cu cel chestionat, smulgându-i-se fiinţei pentru a putea scoate din sine posibilitatea unei nefiinţe. Astfel, o dată cu întrebarea, o anumită doză de negatitate este introdusă în lume: vedem neantul irizând lumea, sclipind deasupra lucrurilor. Dar, în acelaşi timp, întrebarea emană de la un întrebător care se motivează pe el însuşi în fiinţa sa ca întrebând, dezlipindu-se de fiinţă. Ea este deci, prin definiţie, un proces uman. Omul se prezintă deci, cel puţin în acest caz, ca o fiinţă care face să apară neantul în lume, în măsura în care îşi conferă lui însuşi nefiinţă în acest scop.

Aceste remarce ne pot servi drept fir conducător pentru a examina negatităţile de care vorbeam înainte. Fără nici o îndoială, ele sunt realităţi transcendente: distanţa, de exemplu, ni se impune ca ceva de care trebuie ţinut cont, care trebuie învins cu efort. Totuşi, aceste realităţi sunt de o natură foarte specială: ele marchează, toate, în mod imediat, un raport esenţial al realităţii-umane cu lumea. Ele îşi trag originea dintr-un act al fiinţei umane, fie dintr-o aşteptare, fie

dintr-un proiect, ele marchează toate un aspect al ființei în măsura în care el îi apare ființei umane care se angajează în lume. Iar raporturile omului cu lumea, pe care le indică negatitățile, nu au nimic în comun cu relațiile *a posteriori* care se degajă din activitatea noastră empirică. Nu e vorba nici de aceste raporturi *de ustensilitate* prin care obiectele lumii i se descoperă, după Heidegger, „realității-umane". Orice negatitate apare mai degrabă ca una din condițiile esențiale ale acestui raport de ustensilitate. Pentru ca totalitatea ființei să se ordoneze în jurul nostru în ustensile, pentru ca ea să se fragmenteze în complexe diferențiate care trimit unele la altele și care pot *servi*, trebuie ca negația să apară nu ca un lucru printre alte lucruri, ci ca o rubrică categorială prezidând ordonarea și repartizarea maselor mari de ființă în lucruri. Astfel, apariția bruscă a omului în mijlocul ființei care „îl investește" face să se descopere o lume. Dar momentul esențial și primordial al acestei apariții bruște este negația. Astfel am atins capătul prim al acestui studiu: omul este ființa prin care neantul vine în lume. Dar această problemă provoacă imediat o alta: Ce trebuie să fie omul în ființa sa pentru ca prin el neantul să vină la ființă?

Ființa n-ar putea genera decât ființa, iar dacă omul este înglobat în acest proces de generare, nu va ieși din el decât ființă. Dar trebuie ca el să poată întreba despre acest proces, adică să-l pună în discuție, trebuie să-l țină sub priviri ca pe un ansamblu, adică să se pună pe el însuși *în afara ființei* și, în același timp, să slăbească structura de ființă a ființei. Totuși, realității-umane nu-i este dat să neantizeze, chiar provizoriu, masa de ființă care îi este pusă în față. Ceea ce poate ea modifica este *raportul* său cu această ființă. Pentru ea, a suprima un existent particular înseamnă a se suprima pe ea însăși în raport cu acest existent. În acest caz ea îi scapă, este de neatins, el n-ar putea acționa asupra ei, ea s-a retras *dincolo de un neant*. Acestei posibilități a realității-umane de a secreta un neant care o izolează, Descartes, după stoici, i-a dat un nume: este *libertatea*. Dar libertatea nu e aici decât un cuvânt. Dacă vrem să pătrundem mai adânc în problemă, nu trebuie să ne mulțumim cu acest răspuns și trebuie acum să ne întrebăm: Ce trebuie să fie libertatea umană dacă neantul

trebuie să vină în lume prin ea?

Nu ne este încă posibil să tratăm în întreaga sa amploare problema libertății.[1] Într-adevăr, demersurile pe care le-am realizat până acum arată clar că libertatea nu este o facultate a sufletului uman care ar putea fi privită şi descrisă în mod izolat. Ceea ce căutam să definim e ființa omului în măsura în care ea condiționează apariția neantului, iar această ființă ne-a apărut ca libertate. Astfel, libertatea, în calitate de condiție cerută pentru neantizarea neantului, nu este o *proprietate* care ar aparține, între altele, esenței ființei umane. De altfel, am subliniat deja că raportul existenței cu esența nu este la om asemenea cu ceea ce este el pentru lucrurile lumii. Libertatea umană precede esența omului şi o face posibilă, esența ființei umane este în suspensie în libertatea sa. Ceea ce noi numim libertate este deci imposibil de distins de *ființa* realității-umane. Omul nu este câtuşi de puțin *mai întâi*, pentru a fi *apoi* liber, ci nu există diferență între ființa omului şi „*ființa-sa-liberă*". Nu e vorba aici să abordăm frontal o problemă care nu se va putea trata exhaustiv decât în lumina unei elucidări riguroase a ființei umane, ci avem de tratat despre libertate în legătură cu problema neantului şi în măsura strictă în care ea îi condiționează apariția.

Ceea ce apare mai întâi cu evidență este că realitatea-umană nu se poate smulge din lume – în întrebare, îndoială metodică, îndoială sceptică, în ἐποχή* etc. – decât dacă, prin natură, ea este smulgere din ea însăşi. E ceea ce văzuse Descartes, care întemeiază îndoiala pe libertate, revendicând pentru noi posibilitatea de a ne suspenda judecățile – şi Alain după el. Tot în acest sens, Hegel afirmă libertatea spiritului, în măsura în care spiritul este mediere, adică Negativul. Şi, de altfel, este una din direcțiile filosofiei contemporane aceea de a vedea în conştiința umană un fel de evadare din sine: acesta este sensul transcendenței heideggeriene; intenționalitatea lui Husserl şi Brentano are şi ea, în mai mult decât într-un punct, caracterul unei

---

[1] Cf. Partea a IV-a, *Capitolul întâi*.

* (gr.) suspendarea judecății (la sceptici), suspendarea diverselor atitudini naturale față de lucruri şi „punerea între paranteze a lumii" (la Husserl) *(n.tr.)*.

smulgeri din sine. Dar noi nu vom avea încă în vedere libertatea ca intrastructură a conştiinţei: ne lipsesc, pentru moment, instrumentele şi tehnica ce ne-ar permite să reuşim în această întreprindere. Ceea ce ne interesează acum este o operaţie temporală, de vreme ce interogaţia este, ca şi îndoiala, o conduită: ea presupune că fiinţa umană stă mai întâi în sânul fiinţei şi apoi se îndepărtează de ea printr-un recul neantizator. Ceea ce vizăm noi aici drept condiţie a neantizării este deci un raport cu sine în cursul unui proces temporal. Vrem doar să arătăm că asimilând conştiinţa cu o secvenţă cauzală continuată la infinit o transmutăm într-o plenitudine de fiinţă şi, prin asta, o facem să intre în totalitatea nelimitată a fiinţei, cum bine subliniază zădărnicia eforturilor determinismului psihologic de a se disocia de determinismul universal şi de a se constitui ca serie aparte. Camera celui absent, cărţile pe care le răsfoia, obiectele pe care le atingea nu sunt, prin ele însele, decât *cărţi, obiecte*, adică actualităţi masive: chiar urmele pe care le-a lăsat nu pot fi descifrate ca urme ale lui decât din interiorul unei situații în care el este deja pus ca absent; cartea cu colţul îndoit, cu pagini uzate nu este prin ea însăşi o carte pe care a răsfoit-o Pierre, pe care n-o mai răsfoieşte: este un volum cu pagini îndoite, obosite, ea nu poate trimite decât la sine sau la obiectele prezente, la lumina care-o scaldă, la masa care-o susţine, dacă o considerăm drept motivația prezentă şi transcendentă a percepţiei mele sau chiar drept fluxul sintetic şi regulat al impresiilor mele sensibile. N-ar servi la nimic să invocăm o asociaţie prin contiguitate, ca Platon în *Phaidon*, care făcea să apară o imagine a celui absent în marginea percepţiei lirei sau a ţiterei pe care el a atins-o. Această imagine, dacă o considerăm în ea însăşi şi în spiritul teoriilor clasice, este o anumită plenitudine, este un fapt psihic concret şi pozitiv. Prin urmare va trebui să îndreptăm asupra ei o judecată negativă cu dublu aspect: în mod subiectiv, pentru a semnifica faptul că imaginea *nu este* o percepție – în mod obiectiv pentru a nega despre acest Pierre a cărui imagine o formez că *ar fi aici* în prezent. Este faimoasa problemă a caracteristicilor imaginii adevărate, care a preocupat atâţia psihologi, de la Taine la Spaier. Asocierea, se vede, nu suprimă problema: o împinge

la nivelul reflexiv. Dar în orice caz ea cere o negaţie, adică cel puţin un recul neantizator al conştiinţei faţă de imaginea considerată ca fenomen subiectiv, tocmai pentru a o pune ca nefiind decât un fenomen subiectiv. Or, eu am încercat să stabilesc în altă parte[1] că, dacă admitem *mai întâi* imaginea ca o percepţie reînviată, e total imposibil s-o mai distingem *apoi* de percepţiile actuale. Imaginea trebuie să cuprindă în însăşi structura sa o teză neantizatoare. Ea se constituie ca imagine punându-şi obiectul ca existând *în altă parte* sau ca *neexistând*. Ea poartă în ea o dublă negaţie: este mai întâi neantizare a lumii (în măsura în care nu lumea este cea care oferă acum, în calitate de obiect actual al percepţiei, obiectul vizat în imagine), apoi neantizare a obiectului imaginii (în măsura în care el e pus ca inactual) şi, totodată, neantizare a ei înseşi (în măsura în care ea nu este un proces psihic concret şi plin). În zadar se vor invoca, pentru a explica faptul că eu sesizez absenţa lui Pierre din cameră, acele faimoase „intenţii vide" ale lui Husserl, care sunt, în mare parte, constitutive percepţiei. Există, într-adevăr, între diferitele intenţii perceptive, raporturi de *motivaţie* (dar motivaţia nu este cauzare) şi, printre acestе intenţii, unele sunt pline, adică umplute de ceea ce ele vizează, iar celelalte vide. Dar, tocmai pentru că materia care ar trebui să umple intenţiile vide *nu este*, ea nu poate fi cea care le motivează în structura lor. Şi cum celelalte intenţii sunt pline, nici ele nu pot motiva intenţiile vide în calitatea lor de a fi vide. De altfel, aceste intenţii sunt de natură psihică şi ar fi o eroare să le privim în maniera lucrurilor, adică nişte recipiente care ar fi date mai întâi, care ar putea fi, după caz, goale sau pline şi care ar fi, prin natură, indiferente la starea lor de gol sau de umplere. Se pare că Husserl n-a scăpat niciodată de această iluzie şozistă. Pentru a fi vidă trebuie ca o intenţie să fie conştientă de ea însăşi ca vidă şi vidă tocmai *de* materia precisă pe care o vizează. O intenţie vidă se constituie ea însăşi ca vidă în măsura precisă în care ea îşi presupune materia ca inexistentă sau absentă. Într-un cuvânt, o intenţie vidă este o conştiinţă de negaţie care se transcende către un obiect pe care-l presupune ca absent sau nonexis-

---

[1] *L'Imagination*, Alcan, 1936.

tent. Astfel, oricare ar fi explicația pe care i-am da-o noi, absența lui Pierre reclamă, pentru a fi constatată sau simțită, un moment negativ prin care conștiința, în absența oricărei determinări anterioare, se constituie ea însăși ca negație. Concepând, pornind de la percepțiile mele ale camerei pe care o locuia, pe cel care nu mai este în cameră, sunt cu necesitate determinat să fac un act de gândire pe care nici o stare anterioară nu-l poate determina, nici motiva, pe scurt, să operez în mine însumi o ruptură cu ființa. Și, în măsura în care uzez continuu de negatități pentru a izola și a determina existenții, adică pentru a-i gândi, succesiunea „conștiințelor" mele este o perpetuă ruptură a efectului în raport cu cauza, de vreme ce orice proces neantizator impune să nu-și tragă sursa decât din el însuși. În măsura în care starea mea prezentă ar fi o prelungire a stării mele anterioare, orice fisură pe unde s-ar putea strecura negația ar fi în întregime astupată. Orice proces psihic de neantizare implică deci o tăietură între trecutul psihic imediat și prezent. Această tăietură este tocmai neantul. Cel puțin, se va spune, rămâne posibilitatea de implicare succesivă între procesele neantizatoare. Constatarea mea a absenței lui Pierre ar putea fi determinantă și pentru regretul meu de a nu-l vedea; n-ați exclus posibilitatea unui determinism al neantizărilor. Dar, în afara faptului că prima neantizare a seriei trebuie cu necesitate să fie ruptă de procesele pozitive anterioare, ce poate să însemne o motivare a neantului de către neant? O ființă se poate *neantiza* continuu, dar în măsura în care se neantizează renunță să fie originea unui alt fenomen, fie acesta o a doua neantizare.

Rămâne de explicat ce este această separare, această dezlipire a conștiințelor care condiționează orice negație. Dacă socotim conștiința anterior avută în vedere drept motivație, vedem imediat cu evidență că *nimic* nu a venit să se strecoare între această stare și starea prezentă. N-a existat soluție de continuitate în fluxul derulării temporale: altfel am reveni la concepția inadmisibilă a divizibilității infinite a timpului și la punctul temporal, sau clipă, ca limită a diviziunii. N-a existat nici intercalare bruscă a unui element opac care să fi separat anteriorul de posterior așa cum o lamă de cuțit separă un fruct

în două. Nici măcar *slăbire* a forţei de motivaţie a conştiinţei anterioare: ea rămâne ceea ce este, nu-şi pierde nimic din urgenţa sa. Ceea ce separă anteriorul de posterior este chiar *nimic*. Iar acest nimic este absolut de netrecut, tocmai pentru că el nu este nimic; căci în orice obstacol de trecut este un pozitiv care se dă ca trebuind să fie depăşit. Dar în cazul care ne preocupă, în zadar am căuta o rezistenţă de înfrânt, un obstacol de trecut. Conştiinţa anterioară este mereu *aici* (deşi cu modificarea de „paseitate“), ea întreţine mereu o relaţie de interpenetrare cu conştiinţa prezentă, dar pe fondul acestui raport existenţial ea este scoasă din joc, suprimată, pusă între paranteze, exact la fel ca şi lumea din el şi din afara lui, în ochii celui care practică *ἐποχή*-ul fenomenologic. Astfel, condiţia pentru ca realitatea-umană să poată nega toată lumea sau o parte a lumii este ca ea să poarte neantul în ea drept *nimicul* care separă prezentul său de tot trecutul său. Dar încă nu e totul, căci acest *nimic* avut în vedere n-ar avea încă sensul neantului: o suspendare a fiinţei care ar rămâne nenumită, care n-ar fi conştiinţă de a suspenda fiinţa, ar veni din afara conştiinţei şi ar avea drept efect s-o taie în două, reintroducând opacitatea în sânul acestei lucidităţi absolute.[1] În plus, acest nimic n-ar fi deloc negativ. Neantul, am văzut mai sus, este fundament al negaţiei pentru că o conţine în el, pentru că el este negaţia ca fiinţă. Trebuie deci ca fiinţa conştientă să se constituie ea însăşi în raport cu trecutul său ca separată de acest trecut printr-un neant; trebuie să fie conştiinţă a acestei tăieturi de fiinţă, dar nu ca un fenomen pe care-l suferă: ca o structură conştienţială ce este ea. Libertatea este fiinţa umană înlăturându-şi trecutul, secretându-şi propriul neant. Să înţelegem bine că această primă necesitate de a fi propriul său neant nu-i apare conştiinţei intermitent şi eu ocazia unor negaţii singulare: nu există moment al vieţii psihice în care să nu apară, cel puţin în calitate de structuri secundare, conduite negative sau interogative; şi conştiinţa se trăieşte încontinuu pe ea însăşi ca neantizare a fiinţei sale trecute.

Dar fără îndoială veţi crede că ni se poate întoarce aici o obiecţie de care ne-am servit în mod frecvent: dacă, aşadar, conştiinţa neanti-

---

[1] A se vedea Introducere: III.

zatoare nu există decât în calitate de conștiință de neantizare, ar trebui să se poată defini și descrie un mod perpetuu de conștiință, prezent *în calitate de* conștiință și care ar fi conștiință de neantizare. Această conștiință există? Iată deci noua întrebare care este ridicată aici: dacă libertatea este ființa conștiinței, conștiința trebuie să fie conștiință de libertate. Care este forma pe care o ia această conștiință de libertate? În libertate ființa umană *este* propriul său trecut (ca și propriul său viitor) sub formă de neantizare. Dacă analizele noastre nu ne-au rătăcit, trebuie să existe pentru ființa umană, în măsura în care este conștientă că este, o anume manieră de a se afla în fața trecutului și viitorului său ca fiind și ca nefiind în același timp acest trecut și acest viitor. Îi vom putea da acestei întrebări un răspuns imediat: în angoasă capătă omul conștiință despre libertatea sa ori, dacă dorim, angoasa este modul de a fi al libertății în calitate de conștiință de a fi, în angoasă libertatea este in ființa sa în discuție pentru ea însăși.

Kierkegaard, descriind angoasa înaintea greșelii, o caracterizează ca angoasă în fața libertății. Dar Heidegger, despre care se știe cât a suportat influența lui Kierkegaard[1], consideră, dimpotrivă, angoasa drept sesizarea neantului. Aceste două descrieri ale angoasei nu ne par contradictorii: dimpotrivă, ele se implică una pe cealaltă.

Trebuie să-i dăm dreptate mai întâi lui Kierkegaard: angoasa se distinge de frică prin aceea că frica este frică de ființele lumii, iar angoasa este angoasă față de mine. Amețeala este angoasă în măsura în care mă tem nu să cad în prăpastie, ci să nu mă arunc în ea. O situație care provoacă frica în măsura în care riscă să-mi modifice din afară viața și ființa provoacă angoasa în măsura în care nu am încredere în propriile mele reacții la această situație. Pregătirile artileriei care precede atacul îi poate provoca frica soldatului care suferă bombardamentul, dar angoasa va începe pentru el când va încerca să prevadă conduitele pe care le va opune bombardamentului, atunci când se va întreba dacă va putea „rezista". Tot așa, mobilizatul care-și primește ordinul de mobilizare la începutul războiului poate, în anumite ca-

---

[1] J. Wahl, *Studii kierkegaardiene*: „Kierkegaard și Heidegger".

zuri, să aibă teamă de moarte, dar, mult mai adesea, îi este „teamă să nu-i fie teamă“, adică se angoasează față de el însuși. În cea mai mare parte a timpului situațiile periculoase ori amenințătoare sunt în fațete: ele vor fi aprehendate prin intermediul unui sentiment de frică sau al unui sentiment de angoasă, după cum se va considera situația ca acționând asupra omului sau omul ca acționând asupra situației. Omul care tocmai a primit „o lovitură grea“, care a pierdut într-un crah o mare parte a mijloacelor sale de trai, se poate teme de *sărăcia* amenințătoare. El se va angoasa în clipa următoare, când, frângându-și nervos mâinile (reacție simbolică a acțiunii care s-ar impune, dar care rămâne în întregime nedeterminată), strigă: „Ce voi face? Dar ce voi face?“ În acest sens frica și angoasa sunt exclusive una față de cealaltă, de vreme ce frica este aprehensiune nereflexivă a transcendentului, iar angoasa este aprehensiune reflexivă de sine, una se naște din distrugerea celeilalte, și procesul normal în cazul pe care tocmai l-am citat este o trecere constantă de la una la cealaltă. Dar există și situații în care angoasa apare pură, adică fără să fie vreodată precedată ori urmată de frică. Dacă, de exemplu, am fost înălțat la o nouă demnitate și însărcinat cu o misiune delicată și măgulitoare, pot să mă angoasez la gândul că n-aș fi capabil s-o îndeplinesc, fără să-mi fie *câtuși* de puțin frică de consecințele eșecului meu posibil.

Ce înseamnă angoasa, în diferitele exemple pe care tocmai le-am dat? Să reluăm exemplul amețelii. Amețeala se anunță prin frică: sunt pe o potecuță strâmtă și fără parapet, care merge de-a lungul unei prăpăstii. Prăpastia îmi apare ca ceva *de evitat*, ea reprezintă o primejdie de moarte. În același timp, eu concep un anumit număr de cauze ținând de determinismul universal, care pot transforma această amenințare de moarte în realitate: pot să alunec pe o piatră și să cad în abis, pământul friabil al potecii se poate afunda sub pașii mei. Prin intermediul acestor previziuni îmi apar mie însumi ca un lucru, sunt pasiv în raport cu aceste posibilități, ele îmi vin din afară; în măsura în care eu sunt *și* un obiect al lumii, supus atracției universale, nu sunt posibilitățile *mele*. În acest moment apare *frica*, care este sesizată de mine însumi pornind de la situația de transcendent destructibil

în mijlocul transcendenților, ca obiect care nu-şi are în sine originea viitoarei sale dispariții. Reacția va fi de ordin reflexiv: voi „da atenție" pietrelor drumului, mă voi ține cât mai departe posibil de marginea potecii. Mă realizez ca respingând din toate puterile situația amenințătoare şi proiectez în fața mea un anumit număr de conduite viitoare destinate să îndepărteze de mine amenințările lumii. Aceste conduite sunt posibilitățile *mele*. Scap de frică prin însuşi faptul că mă plasez pe un plan în care propriile *mele* posibilități se substituie probabilităților transcendente în care activitatea umană nu avea nici un loc. Dar aceste conduite, tocmai pentru că sunt posibilitățile *mele*, nu-mi apar ca determinate de cauze străine. Nu numai că nu este în mod riguros sigur că vor fi eficace, dar mai ales nu e în mod riguros sigur că vor fi îndeplinite, căci ele nu au existență suficientă prin sine; s-ar putea spune, abuzând de expresia lui Berkeley, că: „ființa lor este un a fi susținut" şi că „posibilitatea lor de ființă nu este decât un a-trebui-să-fie-susținut".[1] De aceea posibilitatea lor are drept condiție necesară posibilitatea de conduite contradictorii (*a nu* da atenție pietrelor drumului, a alerga, a te gândi la altceva) şi posibilitatea conduitelor contrare (a mă arunca în prăpastie). Posibilul pe care-l fac posibilul *meu* concret nu poate apărea ca posibil al meu decât ridicându-se pe fondul ansamblului de posibili logici pe care îi conține situația. Dar la rândul lor, aceşti posibili refuzați nu au altă ființă decât „ființa-lor-susținută", eu sunt cel care îi mențin în ființă şi, invers, neființa lor prezentă este un „a nu trebui să fie susținută". Nici o cauză exterioară nu-i va îndepărta. Eu singur sunt izvorul permanent al neființei lor, eu mă angajez în ei; pentru a face să apară posibilul *meu* eu îi pun pe ceilalți posibili ca să-i neantizez. Asta n-ar putea produce angoasa dacă m-aş putea sesiza pe mine însumi în raporturile cu aceşti posibili ca pe o cauză producându-şi efectele. În acest caz, efectul definit ca posibil al meu ar fi riguros determinat. Dar el ar înceta atunci să fie *posibil*, ar deveni pur şi simplu viitor. Dacă deci aş vrea să evit angoasa şi amețeala, ar fi suficient să pot considera motivele (instinct de conservare, frică anterioară etc.) care mă fac să refuz situația avută în

---

[1] Vom reveni asupra posibililor în a doua parte a acestei lucrări.

vedere ca *determinantă* pentru conduita mea anterioară în acelaşi fel în care consider că prezența într-un punct determinat a unei mase date e determinantă pentru traiectele efectuate de alte mase: ar trebui să sesizez în mine un riguros determinism psihologic. Dar mă angoasez tocmai pentru că, fiind conduitele mele, ele nu sunt decât *posibile*, iar asta înseamnă că, instituind un ansamblu de motive *pentru* a respinge această situație, sesizez în aceeaşi clipă aceste motive ca insuficient de eficace. Chiar în momentul în care mă sesizez eu însumi ca fiind *îngrozit* de prăpastie, am conştiinţa acestei groaze ca *nedeterminantă* faţă de conduita mea posibilă. Într-un sens, această groază cere o conduită de prudenţă, ea este, în ea însăşi, schiţă a acestei conduite şi, într-un alt sens, ea nu stabileşte desfăşurările ulterioare ale acestei conduite decât ca posibile, tocmai pentru că eu *n-o* sesizez drept *cauză* a acestor desfăşurări ulterioare, ci drept exigenţă, chemare etc. etc. Or, am văzut, conştiința de fiinţă este fiinţa conştiinței. Nu e vorba deci aici de o contemplare, pe care aş putea-o face la urmă, a unei groaze deja constituite: însăşi ființa groazei e aceea de a-şi apărea ei înseşi ca *nefiind cauza* conduitei pe care o cere. Într-un cuvânt, pentru a evita frica, care îmi oferă un viitor transcendent riguros determinat, mă refugiez în reflexie, dar aceasta nu are să-mi ofere decât un viitor nedeterminat. Asta vrea să însemne că, constituind o anumită conduită ca *posibilă* şi tocmai pentru că ea este posibilul *meu*, îmi dau seama că *nimic* nu mă poate obliga să realizez această conduită. Totuşi, eu sunt acolo în viitor, către acesta voi ajunge imediat pe cotitura potecii pe care merg cu toate forțele mele şi în acest sens există deja un raport între ființa mea viitoare şi ființa mea prezentă. Dar în sânul acestui raport s-a strecurat un neant: eu nu *sunt* cel care voi fi. Mai întâi, eu nu sunt acela pentru că mă separă de el timpul. Apoi, pentru că ceea ce sunt nu este fundamentul a ceea ce voi fi. În sfârşit, pentru că nici un existent actual nu poate determina în mod riguros ceea ce voi fi. Cum totuşi sunt deja ceea ce voi fi (altfel nu voi fi interesat să fiu cutare sau cutare), *eu sunt cel care voi fi în modul de a nu fi acela*. Prin intermediul groazei mele sunt eu purtat spre viitor, iar ea se neantizează în faptul că ea constituie viitorul ca

posibil. Tocmai conştiinţa de a fi propriul tău viitor sub chipul de a-nu-fi o vom numi *angoasă*. Şi tocmai neantizarea groazei ca *motiv*, care are drept efect de a intensifica groaza ca *stare*, are ca revers pozitiv apariţia altor conduite (mai ales a celei care constă în a te arunca în prăpastie) ca *posibilii mei* posibili. Dacă *nimic* nu mă constrânge să-mi salvez viaţa, *nimic* nu mă împiedică să mă arunc în prăpastie. Conduita decisivă va emana dintr-un eu care încă nu sunt. Astfel, eul care sunt depinde în el însuşi de eul care nu sunt încă, exact în măsura în care eul care nu sunt încă nu depinde de mine cel care sunt. Iar ameţeala apare ca sesizarea acestei dependenţe. Mă apropii de prăpastie şi eu sunt cel pe care privirile mele îl caută în fundul său. Începând din acest moment, mă joc cu posibilii mei. Ochii mei, parcurgând abisul de sus în jos, mimează căderea mea posibilă şi o realizează simbolic; în acelaşi timp, conduita de sinucidere, din cauză că devine „posibilul meu" posibil, face să apară, la rândul său, motive posibile de a o adopta (sinuciderea ar face să înceteze angoasa). Din fericire, aceste motive, la rândul lor, din simplul fapt că sunt motive ale unui posibil, se prezintă ca ineficiente, ca nedeterminante: ele nu-mi pot *produce* sinuciderea în mai mare măsură decât mă poate *determina* groaza căderii s-o evit. Această contra-angoasă este cea care, în general, face să înceteze angoasa preschimbând-o în indecizie. Indecizia, la rândul său, cheamă decizia: te îndepărtezi brusc de marginea prăpastiei şi-ţi reiei drumul.

Exemplul pe care tocmai l-am analizat ne-a arătat ceea ce am putea numi „angoasa faţă de viitor". Există şi o alta: angoasa faţă de trecut. E cea a jucătorului care a decis în mod liber şi sincer să nu mai joace şi care, când se apropie de „masa verde", vede dintr-o dată „topindu-i-se" toate deciziile. Adesea acest fenomen a fost descris ca şi cum vederea mesei de joc ar trezi în noi o tendinţă care ar intra în conflict cu hotărârea noastră anterioară şi ar sfârşi prin a ne antrena, în ciuda acesteia. În afară de faptul că această descriere este făcută în termeni şozişti şi că populează spiritul cu forţe antagoniste (ca, de exemplu, prea faimoasa „luptă a raţiunii împotriva pasiunilor" a moraliştilor) ea nu dă socoteală de fapte. În realitate – scrisorile lui

Dostoievski sunt aici pentru a o mărturisi – nu există nimic în noi care să semene cu o *dezbatere* interioară, ca şi cum am avea de cântărit motive şi mobiluri înainte de a ne decide. Hotărârea anterioară de „a nu mai juca“ este mereu *aici* şi, în cea mai mare parte din cazuri, jucătorul pus în prezenţa mesei de joc se întoarce spre ea pentru a-i cere ajutor: căci nu vrea să joace sau, mai degrabă, luându-şi hotărârea în ajun, el se gândeşte încă pe sine ca nedorind să mai joace, crede într-o eficacitate a acestei hotărâri. Dar ceea ce sesizează atunci în angoasă e tocmai totala ineficacitate a hotărârii trecute. Ea este aici, fără îndoială, dar încremenită, ineficace, *depăşită* chiar din cauză că sunt conştient *de* ea. Ea este încă *eu,* în măsura în care realizez continuu identitatea cu mine însumi de-a lungul fluxului temporal, dar ea nu mai este *eu* din cauză că ea este *pentru* conştiinţa mea. Eu scap de ea, ea îşi ratează misiunea pe care i-o dădusem. Şi aici, eu *sunt* ea în modul lui a nu fi. Ceea ce jucătorul sesizează în această clipă este tot ruptura permanentă a determinismului, este neantul care îl separă de el însuşi: aş fi dorit atâta să nu mai joc; chiar am avut ieri o aprehendare sintetică a situaţiei (ruină ameninţătoare, disperare a apropiaţilor mei) ca *interzicându-mi* să joc. Mi se părea că astfel realizasem un fel de *barieră reală* între joc şi mine şi iată că, îmi dau seama imediat, această aprehendare sintetică nu mai este decât o amintire de idee, o amintire de sentiment: pentru ca ea să vină să mă ajute din nou *trebuie s-o refac ex nihilo* şi în mod liber; ea nu mai este decât unul din posibilii mei, aşa cum faptul de a juca este un altul, nici mai mult, nici mai puţin. Eu trebuie *să regăsesc* această teamă de a-mi mâhni familia, s-o recreez ca teamă trăită, ea stă în spatele meu ca o fantomă fără consistenţă, depinde doar de mine să-i ofer carnea mea. Sunt singur şi gol ca în ajun în faţa tentaţiei şi, după ce înălţasem cu răbdare baraje şi ziduri, după ce mă închisesem în cercul magic al unei hotărâri, îmi dau seama, cu angoasă, că *nimic* nu mă împiedică să joc. Iar angoasa *sunt eu* de vreme ce, prin simplul fapt de a mă aduce la existenţă în calitate de conştiinţă de a fi, eu mă fac *să nu fiu* acest trecut de hotărâri bune *care sunt eu.*

În zadar s-ar obiecta că această angoasă are drept condiţie unică

ignorarea determinismului psihologic subiacent: aş fi anxios în lipsa cunoaşterii mobilurilor reale şi eficace care, în umbra inconştientului, îmi determină acţiunea. Vom răspunde mai întâi că angoasa nu ne-a apărut ca o *dovadă* a libertăţii umane: aceasta ni s-a prezentat drept condiţia necesară a interogaţiei. Doream numai să arătăm că există o conştiinţă specifică de libertate şi am vrut să arătăm că această conştiinţă este angoasa. Asta înseamnă că am vrut să stabilim angoasa în structura sa esenţială drept conştiinţă de libertate. Or, din acest punct de vedere, existenţa unui determinism psihologic n-ar putea să infirme rezultatele descrierii noastre: într-adevăr, sau angoasa este ignorare ignorată a acestui determinism – şi atunci ea se sesizează efectiv ca libertate –, sau se pretinde că angoasa este conştiinţa de a ignora cauzele reale ale actelor noastre. Angoasa ar veni aici din faptul că noi am descoperi, ascunse în adâncul nostru, motive monstruoase care ar declanşa imediat acte vinovate. Dar în acest caz noi ne-am apărea dintr-o dată ca *lucruri ale lumii* şi ne-am fi nouă înşine propria noastră situaţie transcendentă. Atunci angoasa ar dispărea pentru a face loc *fricii*, căci frica este aprehendarea sintetică a transcendentului ca de temut.

Această libertate, care ni se descoperă în angoasă, se poate caracteriza prin existenţa acestui *nimic* care se insinuează între motive şi act. Nu *pentru că* sunt liber scapă actul meu de determinismul motivelor, ci, dimpotrivă, structura motivelor ca ineficiente este condiţie a libertăţii mele. Iar dacă întrebăm ce este acest *nimic* care fundamentează libertatea, vom răspunde că nu se poate descrie, de vreme ce *nu este*, dar că i se poate cel puţin oferi sensul, în măsura în care acest nimic *este fost* de către fiinţa umană în raporturile sale cu ea însăşi. El corespunde necesităţii pentru motiv de a nu apărea ca motiv decât în calitate de corelaţie a unei conştiinţe *despre* motiv. Într-un cuvânt, din momentul în care renunţăm la ipoteza conţinuturilor de conştiinţă, trebuie să recunoaştem că nu există niciodată motiv *în* conştiinţă: el nu există decât *pentru* conştiinţă. Iar din însuşi faptul că motivul nu se poate ivi decât ca apariţie, el se constituie pe el însuşi ca ineficace. Fără îndoială, el nu are exterioritatea lucrului spaţio-temporal, el aparţine întotdeauna subiectivităţii şi este sesizat ca *al meu*, dar el

este, prin natură, transcendenţă în imanenţă, iar conştiinţa îi scapă prin însuşi faptul de a-l pune, de vreme ce ei îi revine în prezent sarcina de a-i conferi semnificaţia şi importanţă. Astfel, *nimicul* care separă motivul de conştiinţă se caracterizează ca transcendenţă în imanenţă; producându-se ea însăşi ca imanenţă, conştiinţa neantizează nimicul care o face să existe pentru ea însăşi ca transcendenţă. Dar se vede că acest neant, care este condiţia oricărei negaţii transcendente, nu poate fi elucidat decât pornind de la alte două neantizări primordiale: 1° conştiinţa *nu este* propriul său motiv în măsura în care ea este *vidă* de orice conţinut. Acest lucru ne trimite la o structură neantizatoare a *cogito*-ului prereflexiv; 2° conştiinţa este în faţa trecutului şi a viitorului său ca în faţa unui sine care ea este în modul de a nu fi. Aceasta ne trimite la o structură neantizatoare a temporalităţii.

N-ar putea fi încă vorba de a elucida aceste două tipuri de neantizare: nu dispunem, pentru moment, de tehnicile necesare. E de-ajuns să subliniem că explicaţia definitivă a negaţiei nu va putea fi dată în afara unei descrieri a conştiinţei (de) sine şi a temporalităţii.

Ceea ce trebuie subliniat aici este că libertatea care se manifestă prin angoasă se caracterizează printr-o obligaţie perpetuu reînnoită de a reface *Eul* care desemnează fiinţa liberă. Într-adevăr, atunci când am arătat, puţin mai sus, că posibilii mei sunt angoasanţi pentru că depinde doar de *mine* să-i susţin în existenţa lor, asta nu voia să spună că ei ar deriva dintr-un *eu* care, el cel puţin, ar fi dat mai întâi şi ar trece, în fluxul temporal, de la o conştiinţă la o altă conştiinţă. Jucătorul care trebuie să realizeze din nou apercepţia sintetică a unei *situaţii* care să-i interzică să joace trebuie să reinventeze totodată şi *eul* care poate aprecia această situaţie, care „este în situaţie“. Acest eu, cu conţinutul său *a priori* şi istoric, este *esenţa* omului. Iar angoasa ca manifestare a libertăţii faţă de sine semnifică faptul că omul e mereu separat printr-un neant de esenţa sa. Trebuie să reluăm aici expresia lui Hegel: „Wesen ist was gewesen ist“. Esenţa este ceea ce a fost. Esenţa este tot ce se poate indica despre fiinţa umană prin cuvintele: aceasta *este*. Şi de aceea, ea este totalitatea caracteristicilor

care *explică* actul. Dar actul este mereu dincolo de această esență, el nu este act uman decât în măsura în care depăşeşte orice explicație care i se dă, tocmai pentru că tot ce se poate desemna la om prin formula „aceasta este", tocmai de aceea, *a fost*. Omul duce continuu cu el o comprehensiune prejudicativă a esenței sale, dar tocmai de aceea este separat de ea printr-un neant. Esența este tot ceea ce realitatea-umană sesizează despre ea însăşi ca *ceea ce a fost*. Şi tocmai aici apare angoasa ca sesizare a sinelui în măsura în care el există ca mod perpetuu de smulgere din ceea ce este; mai mult: în măsura în care el se determină să existe ca atare. Căci noi nu putem niciodată sesiza un „Erlebnis" ca o consecință vie a acestei *naturi* a noastre. Curgerea conştiinței noastre constituie treptat această natură, dar ea rămâne mereu în spatele nostru şi ne bântuie în calitate de obiect permanent al comprehensiunii noastre retrospective. În măsura în care această natură este o exigență fără să fie un refugiu ea este sesizată ca angoasă.

În angoasă libertatea se angoasează față de ea însăşi în măsura în care ea nu este niciodată nici provocată, nici împiedicată de *nimic*. Înseamnă, se va spune, că libertatea tocmai a fost definită ca o structură permanentă a ființei umane: dacă angoasa o exprimă, ea trebuie să fie o stare permanentă a afectivității mele. Or, ea este, dimpotrivă, cu totul excepțională. Cum se explică raritatea fenomenului de angoasă?

Trebuie subliniat mai întâi că situațiile cele mai obişnuite din viața noastră, cele în care ne sesizăm posibilii ca atare în şi prin realizarea activă a acestor posibili, nu se manifestă în noi prin angoasă pentru că însăşi structura lor e exclusivă în raport cu aprehensiunea angoasată. Într-adevăr, angoasa este recunoaşterea unei posibilități ca posibilitate a *mea*, adică ea se constituie atunci când conştiința se vede separată de esența sa de către neant sau separată de viitor de însăşi libertatea sa. Asta înseamnă că un nimic neantizator îmi înlătură orice motiv şi că, în acelaşi timp, ceea ce proiectez ca ființă a mea viitoare este mereu neantizat şi redus la rangul de simplă posibilitate, pentru că viitorul care sunt rămâne de neatins pentru mine. Dar trebuie remarcat că, în aceste cazuri diferite, avem de-a face cu o formă temporală în care mă aştept în viitor, în care „îmi dau întâlnire de

cealaltă parte a acestei ore, a acestei zile sau luni". Angoasa este teama de a nu mă găsi la această întâlnire, de a nu mai dori chiar să mă duc acolo. Dar pot şi să mă aflu angajat în acte care îmi revelează posibilităţile chiar în clipa în care ele le realizează. Aprinzându-mi această ţigară îmi aflu posibilitatea concretă sau, dacă vreţi, dorinţa de a fuma; prin însuşi actul de a trage spre mine această hârtie şi acest toc îmi ofer ca cea mai imediată posibilitate a mea acţiunea de a munci la această lucrare; iată-mă angajat în asta şi o descopăr chiar în momentul în care deja mă apuc de ea. În această clipă, desigur, ea rămâne posibilitatea mea, de vreme ce pot în orice moment să mă abat de la munca mea, să dau caietul la o parte, să-mi închid capacul stiloului. Dar această posibilitate de a intrerupe acţiunea este respinsă în plan secund din cauza că acţiunea care mi se descoperă prin intermediul actului meu tinde să se cristalizeze ca formă transcendentă şi relativ independentă. Conştiinţa omului *în acţiune* este conştiinţă nereflectată. Ea este conştiinţă *de* ceva şi transcendentul care i se descoperă este de o natură aparte: este o *structură de necesitate* a lumii care descoperă în mod corelativ în ea raporturi complexe de ustensilitate. În actul de a trasa literele pe care le trasez, fraza totală, încă neterminată, se revelează ca exigenţă pasivă de a fi scrisă. Ea este însuşi sensul literelor pe care le formez şi apelul său nu este pus în discuţie de vreme ce, cu siguranţă, eu nu pot trasa cuvintele fără a le transcende către ea şi de vreme ce o descopăr drept condiţie necesară a sensului cuvintelor pe care le scriu. În acelaşi timp, şi chiar în cadrul actului, un complex indicator de ustensile se revelează şi se organizează (pană-cerneală-hârtie-linii-margine etc.), complex care nu poate fi sesizat pentru el însuşi, dar care se iveşte în sânul transcendenţei care-mi descoperă fraza de scris ca exigenţă pasivă. Astfel, în cvasi-generalitatea actelor cotidiene, sunt angajat, am pariat şi-mi descopăr posibilii realizându-i şi, în chiar actul de a-i realiza, îi descopăr ca exigenţe, ca urgenţe, ca ustensilităţi. Şi, fără îndoială, în orice act de acest gen rămâne posibilitatea unei puneri în discuţie a acestui act, în măsura în care el trimite către scopuri mai îndepărtate şi mai esenţiale ca la semnificaţiile sale ultime şi ca la posibilităţile mele

esenţiale. De exemplu, fraza pe care o scriu este semnificaţia literelor pe care le trasez, dar semnificaţia frazei este întreaga lucrare pe care vreau s-o realizez. Iar această lucrare este o posibilitate faţă de care eu pot simţi angoasa: ea este, într-adevăr, posibilul *meu*, şi nu ştiu dacă o voi continua mâine; mâine, în raport cu ea, libertatea mea poate să-şi exercite puterea neantizatoare. Numai că această angoasă implică sesizarea lucrării ca atare ca posibilitate a *mea*; trebuie deci ca eu să mă plasez direct în faţa ei şi să-mi realizez raportul cu ea. Asta înseamnă că nu trebuie doar să pun, în legătură cu ea, întrebări obiective, de tipul: „Trebuie scrisă această lucrare?“, pentru că aceste întrebări mă trimit doar la semnificaţii obiective mai vaste ca: „Este oportun s-o scriu *în acest moment*?“, „Nu este ea de prisos faţă de cutare alta?“, „Conţinutul său este de un interes suficient?“, „A fost suficient meditată?“ etc., toate acestea fiind semnificaţii care rămân transcendente şi se constituie ca o mulţime de exigenţe ale lumii. Pentru ca libertatea mea să se angoaseze în legătură cu cartea pe care o scriu, trebuie ca această carte să apară în raportul său cu mine, trebuie adică să-mi descopăr pe de o parte *esenţa* în calitate de *ceea ce am fost* (am fost „vrând să scriu această carte“, am conceput-o, am crezut c-ar putea fi interesant s-o scriu şi m-am alcătuit într-un asemenea fel încât nu mai pot *fi înţeles* fără a se ţine cont de faptul că această carte *a fost* posibilul meu esenţial); pe de altă parte, neantul care separă libertatea mea de această esenţă (*am fost* „voind s-o scriu“, dar *nimic*, nici măcar ceea ce am fost, nu mă poate constrânge s-o scriu); în sfârşit, neantul care mă separă de ceea ce voi fi (descopăr posibilitatea permanentă de a o abandona drept însăşi condiţia posibilităţii de a o scrie şi ca însuşi sensul libertăţii mele). Trebuie să-mi sesizez libertatea, chiar în constituirea cărţii ca posibil al meu, în măsura în care ea este distrugătoare posibilă, în prezent şi în viitor, a ceea ce sunt. Înseamnă a spune că trebuie să mă plasez pe planul reflexiei. În măsura în care rămân pe planul actului, cartea de scris nu este decât semnificaţia îndepărtată şi presupusă a actului care-mi revelează posibilii: ea nu este decât implicaţia, nu este tematizată şi pusă pentru sine, nu este „pusă la îndoială“: ea nu e concepută nici

drept necesară, nici drept contingentă, nu este decât sensul permanent şi îndepărtat pornind de la care eu pot înţelege ceea ce scriu acum şi, din această cauză, ea este concepută ca *fiinţă*, adică eu îi pot conferi frazei mele un sens determinat doar punând-o pe ea ca *fondul existent* pe care se iveşte fraza mea prezentă şi existentă. Or, noi suntem în fiecare clipă lansaţi în lume şi angajaţi. Asta înseamnă că noi acţionăm înainte de a ne stabili posibilii şi că aceşti posibili care se descoperă ca realizaţi sau în curs de a se realiza trimit la sensuri care ar necesita acte speciale pentru a putea fi puse în discuţie. Deşteptătorul care sună dimineaţa trimite la posibilitatea de a merge la munca mea, care este posibilitatea *mea*. Dar a sesiza apelul deşteptătorului ca apel înseamnă a te scula. Însuşi actul de a te scula este deci liniştitor, căci înlătură întrebarea: „Munca este posibilitatea *mea*?“ şi, în consecinţă, nu mă pune în măsură să sesizez posibilitatea chietismului, a refuzului muncii şi, finalmente, a refuzului lumii şi a morţii. Într-un cuvânt, în măsura în care a sesiza sensul soneriei înseamnă a fi deja în picioare la chemarea sa, această sesizare mă apără împotriva intuiţiei angoasante că eu sunt cel care îi confer deşteptătorului exigenţa sa: eu şi numai eu. În acelaşi fel, ceea ce s-ar putea numi moralitatea cotidiană este exclusivă faţă de angoasa etică. Există angoasă etică atunci când mă consider în raportul meu originar cu valorile. Într-adevăr, acestea sunt exigenţe care reclamă un fundament. Dar acest fundament n-ar putea fi în nici un caz *fiinţa*, căci orice valoare care şi-ar fundamenta natura ideală pe fiinţa sa ar înceta chiar prin aceasta să mai fie valoare şi ar realiza heteronomia voinţei mele. Valoarea îşi trage fiinţa din necesitatea sa şi nu necesitatea din fiinţa sa. Ea nu se oferă deci unei intuiţii contemplative care ar sesiza-o ca *fiind* valoare şi, chiar prin aceasta, i-ar smulge drepturile asupra libertăţii mele. Dimpotrivă, ea nu i se poate dezvălui decât unei libertăţi active, care o face să existe ca valoare prin simplul fapt de a o recunoaşte ca atare. Rezultă că libertatea mea este unicul fundament al valorilor şi că *nimic*, absolut nimic nu mă justifică să adopt cutare sau cutare scară de valori. În calitate de fiinţă prin care există valorile, eu sunt nejustificabil. Iar libertatea mea se angoasează să fie

fundamentul fără fundament al valorilor. Ea se angoasează în plus pentru că valorile, din cauză că i se revelează în esenţă unei libertăţi, nu se pot dezvălui fără să fie, în acelaşi timp, „puse in discuţie", de vreme ce posibilitatea de a inversa scara valorilor apare în mod complementar ca posibilitate a *mea*. Angoasa în faţa valorilor e recunoaştere a idealităţii valorilor.

Dar, de obicei, atitudinea mea faţă de valori este eminamente liniştitoare. Înseamnă că, într-adevăr, sunt angajat într-o lume de valori. Apercepţia angoasantă a valorilor ca fiind susţinute în fiinţă de libertatea mea este un fenomen posterior şi mediat. Imediatul este lumea cu urgenţa sa şi, în această lume în care mă angajez, actele mele fac să se ridice valorile ca potârnichile, prin indignarea mea îmi este dată antivaloarea „josnicie", în admiraţia mea îmi este dată valoarea „măreţie". Şi, mai ales, supunerea mea la o mulţime de tabuuri, care este reală, îmi descoperă aceste tabuuri ca existând în fapt. Burghezii care se numesc ei înşişi „oameni oneşti" sunt oneşti nu după contemplarea valorilor morale: ci sunt aruncaţi, de la apariţia lor în lume, într-o conduită al cărei sens este onestitatea. Astfel onestitatea dobândeşte o fiinţă, ea nu este pusă în discuţie: valorile sunt semănate în drumul meu ca mii de mici exigenţe reale, asemănătoare tăbliţelor indicatoare care-ţi interzic să mergi pe gazon.

Prin urmare, în ceea ce vom numi lumea imediatului, care se oferă conştiinţei noastre nereflexive, noi nu ne apărem *mai întâi*, pentru a fi aruncaţi *apoi* în acţiuni. Fiinţa noastră este imediat „în situaţie", adică *survine* în întreprinderi şi se cunoaşte mai întâi în măsura în care ea se reflectă în aceste întreprinderi. Noi ne descoperim deci într-o lume populată de exigenţe, în sânul a proiecte „în curs de realizare": scriu, voi fuma, am întâlnire în această seară cu Pierre, nu trebuie să uit să-i răspund lui Simon, n-am dreptul să-i mai ascund mult timp adevărul lui Claude. Toate aceste mărunte aşteptări pasive ale realului, toate aceste valori banale şi cotidiene îşi trag sensul, la drept vorbind, dintr-un prim proiect de mine însumi, care este alegerea mea de mine însumi în lume. Dar cu siguranţă acest proiect de mine către o posibilitate primară, care face să existe valori, apeluri,

aşteptări şi, în general, o lume, nu-mi apare decât dincolo de lume, ca sensul şi semnificaţia abstracte şi logice ale acţiunilor mele. În rest, există în mod concret deşteptătoare, anunţuri, foi de impozite, agenţi de poliţie, tot atâtea paveze împotriva angoasei. Dar din momentul în care acţiunea se îndepărtează de mine, când sunt trimis înapoi la mine însumi pentru că trebuie să mă aştept în viitor, mă descopăr imediat ca cel care îşi dă sensul deşteptării, cel care îşi interzice, pornind de la tăbliţa indicatoare, să meargă pe un răzor sau pe o peluză, cel care îşi atribuie graba la ordinul şefului, cel care decide în legătură cu interesul cărţii pe care o scrie, cel care face, în sfârşit, să existe valori pentru a-şi determina acţiunea prin exigenţele lor. Eu apar singur şi în angoasă vizavi de proiectul unic şi prim care constituie fiinţa mea, toate barierele, toate pavezele se prăbuşesc, neantizate de conştiinţa libertăţii mele: nu am, nici nu pot avea refugiu în nici o valoare, în ciuda faptului că eu sunt cel care menţin în fiinţă toate valorile; nimic nu mă poate asigura împotriva mea însumi, rupt de lume şi de esenţa mea prin acest neant care *sunt*, am de realizat sensul lumii şi al esenţei mele: îl decid singur, în mod nejustificabil şi fără scuză.

Angoasa este deci sesizarea reflexivă a libertăţii de către ea însăşi; în acest sens ea este mediere căci, deşi conştiinţă mediată de ea însăşi, ea se iveşte din negarea apelurilor lumii, apare din momentul în care mă eliberez de lumea în care mă angajasem pentru a mă aprehenda pe mine însumi în calitate de conştiinţă care posedă o comprehensiune preontologică a esenţei sale şi un simţ prejudicativ al posibililor săi; ea se opune spiritului de seriozitate care sesizează valorile pornind de la lume şi care rezidă în substantificarea liniştitoare şi şozistă a valorilor. În atitudinea de seriozitate mă definesc pornind de la obiect, lăsând *a priori* deoparte, ca imposibile, toate acţiunile pe care nu sunt în curs de a le întreprinde şi sesizând sensul pe care libertatea mea l-a dat lumii ca venind din lume şi constitutiv obligaţiilor şi fiinţei mele. În angoasă eu mă sesizez ca total liber şi totodată ca neputând să nu fac ca sensul lumii să-i vină prin mine.

N-ar trebui totuşi să credem că este de ajuns să te sprijini pe planul reflexiv şi să ai în vedere posibilii tăi îndepărtaţi sau imediaţi

pentru a te sesiza într-o angoasă *pură.* În fiecare caz de reflexie angoasa se naşte ca structură a conştiinţei reflexive în măsura în care ea cercetează conştiinţa reflectată; dar e-adevărat că eu pot susţine conduite faţă de propria mea angoasă, în special conduite de fugă. Într-adevăr, totul se petrece ca şi cum conduita noastră esenţială şi imediată faţă de angoasă ar fi fuga. Determinismul psihologic, înainte de a fi o concepţie teoretică, este mai întâi conduită de scuză sau, dacă vrem, fundamentul tuturor conduitelor de scuză. El este o conduită reflexivă faţă de angoasă, afirmă că există în noi forţe antagoniste al căror tip de existenţă e comparabil cu cel al lucrurilor, încearcă să umple golurile care ne înconjoară, să restabilească legăturile trecutului cu prezentul, ale prezentului cu viitorul, ne înzestrează cu o *natură* producătoare a actelor noastre şi chiar face din aceste acte nişte entităţi transcendente, le dotează cu o inerţie şi o exterioritate care le fixează fundamentul în altceva decât în ele însele şi care liniştesc eminamente fiindcă ele constituie un joc permanent de *scuze*, el neagă această transcendenţă a realităţii-umane care o face să se ivească în angoasă dincolo de propria sa esenţă; totodată, reducându-ne la *a nu fi niciodată decât ceea ce suntem*, reintroduce în noi pozitivitatea absolută a fiinţei-în-sine şi, prin aceasta, ne integrează în sânul fiinţei.

Dar acest determinism, apărare reflexivă împotriva angoasei, nu se constituie ca o *intuiţie* reflexivă. El nu poate nimic împotriva *evidenţei* libertăţii, el se oferă de asemenea drept credinţă de refugiu, drept capătul ideal către care noi putem alunga angoasa. Aceasta se manifestă pe terenul filosofic, deoarece psihologii determinişti nu pretind să-şi fundeze teza pe datele pure ale observaţiei interne. Ei o prezintă ca pe o ipoteză satisfăcătoare a cărei valoare provine din aceea că dă socoteală de fapte – sau ca pe un postulat necesar pentru instaurarea oricărei psihologii. Ei admit existenţa unei conştiinţe imediate de libertate, pe care adversarii le-o opun sub numele de „dovadă prin intuiţia simţului intern". Pur şi simplu ei fac ca dezbaterea să se poarte asupra *valorii* acestei revelaţii interne. Astfel, intuiţia care ne face să ne sesizăm drept cauza primă a stărilor şi a actelor noastre nu este pusă în discuţie de nimeni. Înseamnă că este la înde-

mâna fiecăruia dintre noi să încerce a media angoasa ridicându-se deasupra ei şi *socotind-o* ca o iluzie care ar veni din ignoranţa în care ne aflăm în legătură cu cauzele reale ale actelor noastre. Problema care se va pune atunci este cea a gradului de credinţă în această mediere. O angoasă judecată este o angoasă dezarmată? Evident, nu; totuşi, un fenomen nou ia aici naştere, un proces de sustragere în raport cu angoasa, care, din nou, presupune în el o putere neantizatoare.

Prin el singur, determinismul n-ar fi suficient să fundamenteze această sustragere de vreme ce nu este decât un postulat sau o ipoteză. E un efort de fugă mai concret care se realizează chiar pe terenul reflexiei. E din capul locului o tentativă de sustragere în raport cu posibilii contrari ai posibilului *meu*. Atunci când eu mă constitui drept comprehensiune a unui posibil ca posibil al *meu*, trebuie să-i recunosc existenţa la capătul proiectului meu şi trebuie să-l sesizez ca pe mine însumi, acolo, aşteptându-mă în viitor, separat de mine printr-un neant. În acest sens mă sesizez eu ca origine primă a posibilului meu şi e ceea ce se numeşte de obicei conştiinţa libertăţii, iar pe această conştiinţă a libertăţii şi numai pe ea o au în vedere partizanii liberului–arbitru atunci când vorbesc de intuiţia simţului intern. Dar se întâmplă că mă străduiesc, în acelaşi timp, să mă *sustrag* de la constituirea altor posibili care contrazic posibilul *meu*. Eu nu pot, la drept vorbind, să nu le pun existenţa prin aceeaşi mişcare care generează ca pe al meu posibilul ales, nu mă pot împiedica să-i constitui ca posibili *vii*, ca având adică *posibilitatea de a deveni posibilii mei*. Dar mă străduiesc să-i privesc ca înzestraţi cu o fiinţă transcendentă şi pur logică, pe scurt, ca lucruri. Dacă am în vedere pe planul reflexiv posibilitatea de a scrie această carte ca posibilitate a *mea*, fac să apară între această posibilitate şi conştiinţa mea un neant de fiinţă care o constituie ca posibilitate şi pe care îl sesizez tocmai în posibilitatea permanentă ca posibilitatea de a nu o scrie să fie posibilitatea *mea*. Dar, faţă de această posibilitate de a nu o scrie, încerc să mă comport ca faţă de un obiect observabil şi mă pătrund de ceea ce vreau să văd acolo: încerc s-o sesizez ca trebuind să fie doar menţionată pentru

memorie, ca neprivindu-mă. Trebuie ca ea să fie posibilitate externă în raport cu mine, ca mişcarea în raport cu această bilă imobilă. Dacă aş putea să ajung aici, posibilii antagonişti ai posibilului *meu*, constituiţi ca entităţi logice, şi-ar pierde eficacitatea; n-ar mai fi amenințători de vreme ce ar fi *din afară*, de vreme ce ar înconjura posibilul meu ca eventualităţi pur *conceptibile*, adică, în fond, conceptibile *de către* un altul sau ca *posibili ai altuia care s-ar afla în acelaşi caz*. Ei ar aparţine situației obiective ca o structură transcendentă; sau, dacă preferăm, şi pentru a folosi terminologia lui Heidegger: *eu* voi scrie această carte, dar *s*-ar putea şi să nu fie scrisă. Astfel, mi-aş disimula că ei sunt *eu-însumi* şi condiţii imediate ale posibilităţii posibilului meu. Ei şi-ar păstra exact atâta ființă cât pentru a-i conserva posibilului meu caracterul său de gratuitate, de posibilitate liberă a unei ființe libere, dar ar fi dezarmaţi de caracterul lor amenințător: ei nu m-ar *interesa*, posibilul ales ar apărea, din cauza alegerii, ca singurul meu posibil concret şi, prin urmare, neantul care mă separă de el şi care îi conferă însăşi posibilitatea sa ar fi umplut.

Dar fuga de angoasă nu este numai efortul de sustragere față de viitor: ea încearcă să dezarmeze şi amenințarea trecutului. Ceea ce încerc să evit aici e însăşi transcendenţa mea, în măsura în care ea îmi susţine şi îmi depăşeşte esenţa. Eu afirm că *sunt* esenţa mea în felul de a fi al în-sinelui. În acelaşi timp, totuşi, refuz să consider această esenţă ca fiind ea însăşi istoric constituită şi ca implicând atunci actul aşa cum cercul îşi implică proprietăţile. O sesizez sau cel puţin încerc s-o sesizez ca pe începutul prim al posibilului meu şi nu admit defel ca ea să aibă în ea însăşi un început; afirm aşadar că un act e liber atunci când îmi reflectă exact esenţa. Dar, în plus, această libertate, care m-ar nelinişti dacă ar fi libertate *față de* Mine, încerc s-o readuc în sânul esenţei mele, adică al Eului meu. E vorba de a privi Eul ca pe un mic Dumnezeu care m-ar locui şi care ar poseda libertatea mea ca pe o virtute metafizică. N-ar mai fi ființa mea cea care să fie liberă în calitate de ființă, ci Eul meu, care ar fi liber în sânul conştiinţei. Ficţiune eminamente liniştitoare de vreme ce libertatea a fost cufundată în sânul unei ființe opace: în măsura în care

esenţa mea nu este transluciditate, în măsura în care este transcendentă în imanenţă, libertatea ar deveni una din proprietăţile sale. Într-un cuvânt, e vorba de a-mi sesiza libertatea în Eul meu ca libertatea *celuilalt*.[1] Se văd temele principale ale acestei ficţiuni: Eul meu devine originea actelor sale precum celălalt al alor sale, în calitate de persoană deja constituită. Desigur, el trăieşte şi se transformă, se va admite chiar că fiecare din actele sale ar putea contribui la a-l transforma. Dar aceste transformări armonioase şi continui sunt concepute pe acest tip biologic. Ele se aseamănă cu cele pe care le pot constata la prietenul meu Pierre atunci când îl revăd după o despărţire. Acestor exigenţe liniştitoare le-a dat în mod expres satisfacţie Bergson atunci când şi-a conceput teoria Eului profund, care durează şi se organizează, care este în mod constant simultan conştiinţei pe care o am despre el şi care n-ar putea fi depăşit de către ea, care se află la originea actelor noastre nu ca o putere catastrofală, ci aşa cum un tată îşi generează copiii, astfel încât actul, fără să decurgă din esenţă ca o consecinţă riguroasă, chiar fără să fie previzibil, întreţine cu ea un raport liniştitor, o asemănare de familie: el merge mai departe decât ea, dar pe acelaşi drum, el păstrează, în mod cert, o anumită ireductibilitate, dar noi ne recunoaştem şi ne aflăm în el aşa cum un tată se poate recunoaşte şi se află în fiii care-i urmează opera. Astfel, printr-o proiecţie a libertăţii – pe care o sesizăm în noi – într-un obiect psihic care este Eul, Bergson a contribuit la mascarea angoasei noastre, dar în detrimentul conştiinţei înseşi. Ceea ce el a constituit şi a descris astfel nu este libertatea noastră, aşa cum îşi apare ei înseşi; *este libertatea celuilalt.*

Acesta este deci ansamblul proceselor prin care încercăm să mascăm angoasa: ne sesizăm posibilul nostru evitând să luăm în considerare ceilalţi posibili din care facem posibilii unui celălalt nediferenţiat: acest posibil nu dorim să-l privim ca susţinut în fiinţă printr-o pură libertate neantizatoare, ci încercăm să-l sesizăm ca generat de un obiect deja constituit, care nu este altul decât Eul nostru, privit şi descris ca *persoana* celuilalt. Am dori să păstrăm din intuiţia primară

[1] Cf. Partea a III-a, Capitolul întâi.

ceea ce ea ne oferă ca independență și responsabilitate a noastră, dar este vorba pentru noi de a reduce tot ce este în ea neantizare originară; mereu gata, de altfel, să ne refugiem în credința în determinism, dacă această libertate ne apasă ori dacă avem nevoie de o scuză. Astfel, evităm angoasa încercând să ne sesizăm *din afară* ca *altul* sau ca un *lucru*. Ceea ce avem obiceiul să numim revelația simțului intern sau intuiția primară a libertății noastre nu are nimic originar: este un proces deja constituit, destinat în mod expres să ne mascheze angoasa, veritabilul „dat imediat" al libertății noastre.

Ajungem noi, prin aceste construcții diferite, să ne înăbușim și să ne disimulăm angoasa? Sigur e că n-am putea-o suprima de vreme ce *suntem* angoasă. Cât despre a o ascunde, în afară de faptul că natura însăși a conștiinței și transluciditatea sa ne interzic să luăm expresia la modul propriu, trebuie să subliniem tipul aparte de conduită pe care o desemnăm prin aceasta: putem masca un obiect exterior pentru că el există independent de noi; din același motiv ne putem muta privirea sau atenția de la el, adică pur și simplu ne putem fixa ochii pe orice alt obiect; din acest moment, fiecare realitate – a mea și cea a obiectului – își reia viața sa proprie, iar raportul accidental care unea conștiința cu lucrul dispare fără să altereze din această cauză o existență sau alta. Dar dacă eu *sunt* ceea ce vreau să ascund, problema ia un cu totul alt aspect: într-adevăr, eu nu pot să vreau „să nu văd" un anume aspect al ființei mele decât dacă sunt în cunoștință de cauză în legătură cu aspectul pe care nu vreau să-l văd. Ceea ce înseamnă că trebuie să-l indic în ființa mea pentru a putea să mă îndepărtez de el; mai mult, trebuie să mă gândesc în mod constant la el pentru a mă feri să nu-l mai gândesc. Prin asta trebuie să înțelegem nu numai că trebuie, în mod necesar, să duc mereu cu mine ceea ce vreau să evit, ci și că trebuie să am în vedere obiectul evitării mele pentru a-l evita, ceea ce înseamnă că angoasa, o vizare intențională a angoasei și o fugă de angoasă către miturile liniștitoare trebuie să fie date în unitatea unei aceleiași conștiințe. Într-un cuvânt, fug pentru a o ignora, dar nu pot ignora că fug, iar fuga de angoasă nu este decât un mod de a dobândi conștiință de angoasă. Astfel, ea nu poate, la drept vorbind,

să fie nici mascată, nici evitată. Totuşi, a fugi de angoasă ori a fi angoasa n-ar putea fi în întregime acelaşi lucru: dacă eu sunt angoasa mea pentru a o evita, asta presupune că mă pot descentra în raport cu ceea ce sunt, că pot fi angoasa sub forma de „a nu fi ea“, că pot dispune de o putere neantizatoare chiar în sânul angoasei. Această putere neantizatoare neantizează angoasa în măsura în care eu o evit şi se neantizează pe ea însăşi în măsura în care *eu sunt ea pentru a o evita.* E ceea ce se numeşte *rea-credinţă.* Nu e vorba deci de a izgoni angoasa din conştiinţă, nici de a o constitui în fenomen psihic inconştient; pur şi simplu eu mă pot face de rea-credinţă în aprehendarea angoasei care sunt, iar această rea-credinţă, destinată să umple neantul care *sunt* în raport cu mine însumi, implică tocmai acest neant pe care îl suprimă.

Iată-ne la capătul primei noastre descrieri. Cercetarea negaţiei nu ne-ar putea conduce mai departe. Ea ne-a revelat existenţa unui tip aparte de conduită: conduita în faţa nefiinţei, care presupune o transcendenţă specială ce se impune a fi studiată separat. Ne aflăm deci în prezenţa a două ek-staze umane: ek-staza care ne aruncă în fiinţa-în-sine şi ek-staza care ne angajează în nefiinţă. Se pare că prima noastră problemă, care privea numai raporturile omului cu fiinţa, ar fi prin aceasta considerabil complicată; dar nu este imposibil nici ca, ducând până la capăt analiza transcendenţei către nefiinţă, să obţinem informaţii preţioase pentru înţelegerea *oricărei* transcendenţe. Şi, de altfel, problema neantului nu poate fi exclusă din cercetarea noastră: dacă omul se *comportă* faţă de fiinţa-în-sine – iar interogaţia noastră filosofică este un tip de astfel de comportament – e pentru că el *nu este* această fiinţă. Regăsim deci nefiinţa drept condiţie a transcendenţei către fiinţă. Trebuie deci să ne agăţăm de problema neantului şi să n-o lăsăm înaintea completei sale clarificări.

Numai că cercetarea interogaţiei şi a negaţiei a dat tot ceea ce putea. Am fost trimişi de acolo înapoi la libertatea empirică în calitate de neantizare a omului în sânul temporalităţii şi de condiţie necesară a aprehendării transcendente a negatităţilor. Rămâne de fundat însăşi această libertate empirică. Ea n-ar putea fi neantizarea primă şi

fundamentul oricărei neantizări. Ea contribuie, într-adevăr, la constituirea de transcendenţe în imanenţă, care condiţionează toate transcendenţele negative. Dar însuşi faptul că transcendenţele libertăţii empirice se constituie în imanenţă *ca transcendenţe* ne arată că e vorba de neantizări secundare care presupun existenţa unui neant originar: ele nu sunt decât un stadiu în regresiunea analitică care ne duce de la transcendenţele numite „negatităţi" până la fiinţa care îşi este propriul său neant. Evident, trebuie găsit fundamentul oricărei negaţii într-o neantizare care să fie exersată *chiar în sânul imanenţei*: în imanenţa absolută, în subiectivitatea pură a *cogito*-ului instantaneu trebuie să descoperim noi actul originar prin care omul îşi este lui însuşi propriul său neant. Ce trebuie să fie conştiinţa în fiinţa sa pentru ca omul, în ea şi plecând de la ea, să apară în lume ca fiinţa care este propriul său neant şi prin care neantul vine în lume?

Se pare că ne lipseşte aici instrumentul care ne-ar permite să rezolvăm această nouă problemă: negaţia nu angajează în mod direct decât libertatea. Se impune să găsim în libertatea însăşi conduita care ne va permite să mergem mai departe. Or, această conduită care ne va duce până în pragul imanenţei şi care rămâne totuşi suficient de obiectivă pentru ca să-i putem degaja în mod obiectiv condiţiile de posibilitate, noi am întâlnit-o deja. Nu am subliniat tocmai acum că, în reaua-credinţă, noi *suntem*-angoasa-*pentru-a*-o-*evita*, în unitatea unei aceleiaşi conştiinţe? Dacă reaua-credinţă trebuie să fie posibilă, trebuie deci ca noi să putem întâlni într-o aceeaşi conştiinţă unitatea lui a fi şi a nu fi, fiinţa-pentru-a-nu-fi. Reaua-credinţă este deci cea care va face acum obiectul interogaţiei noastre. Pentru ca omul să poată întreba, trebuie ca el să-şi poată fi propriul său neant, adică: el nu poate fi la originea nefiinţei în fiinţă decât dacă fiinţa sa se pătrunde în ea însăşi, prin ea însăşi, de neant: astfel apar transcendenţele trecutului şi ale viitorului în fiinţa temporală a realităţii-umane. Dar reaua-credinţă este instantanee. Ce trebuie deci să fie conştiinţa în instantaneitatea *cogito*-ului prereflexiv, dacă omul trebuie să poată fi de rea-credinţă?

# Capitolul II
# Reaua-credință

## I
## *Rea-credință și minciună*

Ființa umană nu este numai ființa prin care se dezvăluie în lume negatități, ea este și cea care poate lua atitudini negative față de sine. Definisem, în introducerea noastră, conștiința drept „o ființă pentru care în ființa sa este în discuție ființa sa în măsura în care această ființă implică o altă ființă decât ea". Dar, după clarificarea conduitei interogative, știm acum că această formulă se poate de asemenea scrie: „Conștiința este o ființă pentru care există în ființa sa conștiință a neantului ființei sale." În apărare sau în *veto*, de exemplu, ființa umană neagă o transcendență viitoare. Dar această negație nu este constatativă. Conștiința mea nu se limitează la *a lua în considerare* o negatitate. Ea se constituie ea însăși, în miezul său, ca neantizare a unei posibilități pe care o altă realitate-umană o proiectează ca posibilitate a *sa*. Pentru asta ea trebuie să se ivească în lume ca un *Nu*, și exact ca un Nu își sesizează sclavul mai întâi stăpânul, sau prizonierul care încearcă să evadeze santinela care-l supraveghează. Chiar există oameni (gardieni, supraveghetori, temniceri etc.) a căror realitate socială este doar cea a lui Nu, care vor trăi și vor muri fără să fi fost vreodată altceva decât un Nu pe pământ. Alții, pentru a duce Nu-ul în chiar subiectivitatea lor, nu se constituie mai puțin, în calitate de persoane umane, ca o negație continuă: sensul și funcția a ceea ce Scheler numește „omul resentimentului" este Nu-ul. Dar există conduite mai subtile, a căror descriere ne-ar duce mai departe în intimitatea conștiinței: ironia este dintre acestea. În ironie omul neantizează, în unitatea aceluiași act, ceea ce el pune, el dă drept credibil spre a nu fi crezut, afirmă pentru a nega și neagă pentru a afirma, creează un obiect pozitiv, dar care nu are altă ființă decât neantul său. Astfel, atitudinile de negație față de sine permit să se

pună o nouă întrebare: ce trebuie să fie omul în ființa sa pentru ca să-i fie posibil să se nege? Dar n-ar putea fi vorba de a lua în universalitatea sa atitudinea de „negație de sine“. Conduitele care se pot orândui sub această rubrică sunt foarte diverse, am risca să nu le reținem decât forma abstractă. Se impune să alegem şi să examinăm o atitudine determinată care să-i fie esenţială realităţii-umane şi, totodată, de aşa natură încât conştiința, în loc să-şi îndrepte negaţia către exterior, s-o întoarcă spre ea însăşi. Această atitudine ni s-a părut că trebuie să fie *reaua-credință.*

Adesea se asimilează cu minciuna. Se spune indistinct despre o persoană că dă dovadă de rea-credinţă sau că se minte pe ea însăşi. Vom accepta uşor ca reaua-credinţă să fie minciună faţă de sine, cu condiţia de a distinge imediat minciuna față de sine de minciuna pur şi simplu. Minciuna este o atitudine negativă, vom admite. Dar această negaţie nu se referă la conştiinţa însăşi, ea nu vizează decât transcendentul. Esenţa minciunii implică, într-adevăr, ca mincinosul să fie complet în cunoştinţă de cauză faţă de adevărul pe care îl ascunde. Nu minți în legătură cu ceea ce nu ştii, nu minţi atunci când răspândeşti o eroare de care tu însuţi eşti păcălit, nu minţi atunci când te înşeli. Idealul mincinosului ar fi deci o conştiinţă cinică, afirmând în sine adevărul, negându-l în cuvinte şi negând pentru ea însăşi această negaţie. Or, această dublă atitudine negativă se referă la transcendent: faptul enunțat este transcendent, de vreme ce el nu există, iar prima negaţie se referă la un *adevăr*, adică la un tip aparte de transcendență. Cât despre negația interioară pe care o operez în mod corelativ cu afirmarea pentru mine a adevărului, ea se referă la *cuvinte*, adică la un eveniment al lumii. În plus, dispoziţia interioară a mincinosului este pozitivă: ea ar putea face obiectul unei judecăţi afirmative: mincinosul are intenția de a înşela şi nu caută să-şi disimuleze această intenţie, nici să mascheze transluciditatea conştiinței; dimpotrivă, la ea se referă atunci când e vorba să decidă asupra unor conduite secundare, ea exercită în mod explicit un control regulator asupra tuturor atitudinilor. Cât despre intenţia afişată de a spune adevărul („N-aş vrea să vă înşel, ce vă spun e adevărat, v-o jur“ etc.),

fără îndoială ea este obiectul unei negații interne şi de asemenea nu este recunoscută de mincinos ca intenție a *sa*. Ea este jucată, mimată, e intenția personajului pe care-l joacă în ochii interlocutorului său, dar acest personaj, tocmai pentru că *nu există*, este un transcendent. Astfel minciuna nu pune în joc intrastructura conştiinței prezente, toate negațiile care o constituie se referă la obiecte care, din această cauză, sunt alungate din conştiință, ea nu reclamă deci un temei ontologic special, iar explicațiile pe care le cere exigența negației în general sunt valabile fără schimbare, în cazul înşelătoriei. Fără îndoială, am definit minciuna ideală; fără îndoială, se întâmplă destul de des ca mincinosul să fie mai mult sau mai puțin victimă a minciunii sale, ca el să se încreadă în ea pe jumătate; dar aceste forme curente şi vulgare de minciună sunt, de asemenea, aspecte degenerate ale ei, ele reprezintă intermediari între minciună şi rea-credință. Minciuna este o conduită de transcendență.

Asta înseamnă că minciuna este un fenomen normal a ceea ce Heidegger numeşte „Mitsein“. Ea presupune existența mea, existența *celuilalt*, existența mea *pentru* celălalt şi existența celuilalt *pentru* mine. Astfel, nu există nici o dificultate în a concepe că mincinosul trebuie să facă cu toată luciditatea proiectul minciunii şi că trebuie să aibă o întreagă comprehensiune a minciunii şi a adevărului pe care îl alterează. E de ajuns ca o opacitate de principiu să-i mascheze *celuilalt* intențiile sale, e de-ajuns ca celălalt să poată lua minciuna drept adevăr. Prin minciună, conştiința afirmă că ea există prin natură ca *ascunsă celuilalt*, utilizează în profitul său dualitatea ontologică a eului şi a eului celuilalt.

N-ar putea fi la fel pentru reaua-credință dacă aceasta, aşa cum am spus, este minciună *față de sine*. Desigur, pentru cel care practică reaua-credință este vorba de a masca un adevăr neplăcut sau de a prezenta ca adevăr o eroare plăcută. Reaua-credință are deci în aparență structura minciunii. Numai că, ceea ce schimbă totul este că, în reaua-credință, mie însumi îmi ascund adevărul. Prin urmare, dualitatea înşelătorului şi înşelatului nu există aici. Dimpotrivă, reaua-credință implică, prin esență, unitatea *unei* conştiințe. Asta nu în-

seamnă că ea n-ar putea fi condiționată de către „Mitsein", ca de altfel toate fenomenele realității-umane, dar „Mitsein"-ul nu poate decât să ceară reaua-credință, prezentându-se ca o *situație* pe care reaua-credință îți permite să o depășești; reaua-credință nu-i vine din afară realității-umane. Nu-ți suporți reaua-credință, nu ești afectat de ea, aceasta nu este o *stare*. Conștiința se afectează ea însăși de rea-credință. E nevoie de o intenție primă și un proiect de rea-credință: acest proiect implică o comprehensiune a relei-credințe ca atare și o sesizare prereflexivă (a) conștiinței ca făcându-se de rea-credință. Rezultă mai întâi că cel pe care-l minți și cel care minte sunt una și aceeași persoană, ceea ce înseamnă că eu trebuie să știu, în calitate de înșelător, adevărul care-mi este ascuns în măsura în care sunt înșelat. Mai mult, trebuie să știu foarte precis acest adevăr *pentru* a mi-l ascunde mai cu grijă, și asta nu în două momente diferite ale temporalității – ceea ce ar permite, la rigoare, să fie restabilită o aparență de dualitate –, ci în structura unitară a unui același proiect. Cum ar putea deci minciuna să subziste dacă dualitatea care o condiționează este suprimată? Acestei dificultăți i se adaugă o alta care derivă din totala transluciditate a conștiinței. Cel care se afectează de rea-credință trebuie să aibă conștiință de reaua sa credință, de vreme ce ființa conștiinței este conștiință de ființă. Se pare deci că trebuie să fiu de bună-credință cel puțin în faptul că sunt conștient de reaua mea credință. Dar atunci tot acest sistem psihic se neantizează. Vom admite, într-adevăr, că dacă încerc în mod deliberat și cinic să mă mint, eșuez complet în această acțiune, minciuna dă înapoi și se distruge sub privire; ea este ruinată, *pe la spate*, de însăși conștiința că mă mint, care se constituie nemilos dincoace de proiectul meu, ca însăși condiție a sa. Există aici un fenomen *evanescent*, care nu există decât în și prin propria sa distingere. Sigur, aceste fenomene sunt frecvente, și vom vedea că există, într-adevăr, „evanescență" a relei-credințe, este evident că ea oscilează perpetuu între bună-credință și cinism. Totuși, dacă existența relei-credințe este foarte precară, dacă ea aparține acelui gen de structuri psihice pe care le-am putea numi „metastabile", ea nu prezintă mai puțin o formă autonomă și durabi-

lă; ea poate chiar să fie aspectul normal al vieţii pentru un număr foarte mare de persoane. Se poate *trăi* în rea-credinţă, ceea ce nu vrea să însemne că nu am avea bruşte treziri de cinism sau de bună-credinţă, ci că implică un stil de viaţă constant şi special. Încurcătura noastră pare deci extremă, din moment ce nu putem nici să respingem, nici să îmbrăţişăm reaua-credinţă.

Pentru a scăpa de aceste dificultăţi se recurge bucuros la inconştient. În interpretarea psihanalitică, de exemplu, se va folosi ipoteza unei cenzuri, concepută ca o linie de demarcaţie cu vamă, servicii de paşapoarte, control de vize etc., pentru a restabili dualitatea înşelătorului şi a înşelatului. Instinctul – sau, dacă se preferă, tendinţele primare şi complexele de tendinţe constituite de către istoria noastră individuală – reprezintă aici *realitatea*. El nu este nici *adevărat*, nici *fals*, de vreme ce nu există *pentru sine*. El *este* pur şi simplu, exact ca această masă, care nu este nici adevărată, nici falsă *în sine*, ci doar *reală*. Cât despre simbolizările conştiente ale instinctului, nu trebuie luate drept aparenţe, ci drept fapte psihice reale. Fobia, lapsusul, visul există în mod real în calitate de fapte de conştiinţă concrete, în acelaşi fel în care cuvintele şi atitudinile mincinosului sunt *conduite* concrete şi existente în mod real. Pur şi simplu subiectul este în faţa acestor fenomene precum înşelatul în faţa conduitelor înşelătorului. El le constată în realitatea lor şi trebuie să le interpreteze. Există un *adevăr* al conduitelor înşelătorului: dacă înşelatul ar putea să le lege de situaţia în care se află înşelătorul şi de proiectul său de minciună, ele ar deveni părţi integrante ale adevărului, în calitate de conduite mincinoase. Tot aşa, există un adevăr al actelor simbolice: e cel pe care-l descoperă psihanalistul atunci când le leagă de situaţia istorică a bolnavului, de complexele inconştiente pe care ele le exprimă, de barajul cenzurii. Prin urmare subiectul se înşală asupra *sensului* acestor conduite, el le sesizează în existenţa lor concretă, dar nu în *adevărul* lor, în lipsa puterii de a le deriva dintr-o situaţie primară şi dintr-o constituţie psihică care-i rămân străine. Înseamnă că, într-adevăr, prin distincţia dintre „sine“ [„*ça*“] şi „eu“, Freud a scindat în două masa psihică. Eu *sunt* eu, dar nu sunt *sinele* [*je ne suis*

*pas* ça]. Nu am deloc poziţie privilegiată în raport cu psihicul meu neconştient. Eu *sunt* propriile mele fenomene psihice în măsura în care le constat în realitatea lor conştientă: de exemplu, sunt acest impuls de a fura cutare sau cutare carte din această vitrină, mă contopesc cu el, îl clarific şi mă determin în funcţie de el să comit furtul. Dar eu nu *sunt* aceste fapte psihice, în măsura în care le primesc în mod pasiv şi sunt obligat să fac ipoteze asupra originii şi asupra veritabilei lor semnificaţii, exact aşa cum savantul face ipoteze asupra naturii şi esenţei unui fenomen exterior: acest furt, de exemplu, pe care îl interpretez ca pe un impuls imediat determinat de raritatea, interesul ori preţul volumului pe care-l voi sustrage, e *în realitate* un proces derivat de autopedepsire, care se adaugă mai mult sau mai puţin direct unui complex al lui Œedip. Există deci un adevăr al impulsului către furt, care nu poate fi atins decât prin ipoteze mai mult sau mai puţin probabile. Criteriul acestui adevăr va fi întinderea faptelor psihice conştiente pe care le explică; el va fi, de asemenea, dintr-un punct de vedere mai pragmatic, şi reuşita curei psihiatrice pe care o permite. În final, descoperirea acestui adevăr va necesita concursul psihanalistului, care apare ca *mediatorul* dintre tendinţele mele inconştiente şi viaţa mea conştientă. *Celălalt* apare ca singurul care poate efectua sinteza între teza inconştientă şi antiteza conştientă. Eu nu mă pot cunoaşte decât prin intermediul celuilalt, ceea ce vrea să spună că sunt în raport cu „sinele“ meu în poziţia de *celălalt*. Dacă am câteva noţiuni de psihanaliză pot încerca, în circumstanţe deosebit de favorabile, să mă psihanalizez eu însumi. Dar această încercare nu va reuşi decât dacă renunţ la orice fel de intuiţie, decât dacă-i aplic *din afară* cazului meu scheme abstracte şi reguli învăţate. Cât despre rezultate, fie ele obţinute prin eforturile mele sau cu concursul unui tehnician, nu vor avea niciodată certitudinea pe care o conferă intuiţia: ele vor poseda doar probabilitatea mereu în creştere a ipotezelor ştiinţifice. Ipoteza complexului lui Œedip, ca şi ipoteza atomică, nu este nimic altceva decât o „idee experimentală“, ea nu se distinge, după cum zice Peirce, de ansamblul experienţelor pe care le permite a fi realizate şi de efectele pe care le permite a fi prevăzute.

Astfel, psihanaliza substituie noţiunii de rea-credinţă ideea unei minciuni fără mincinos, ne permite să înţelegem cum eu pot să nu mă mint, dar *să fiu minţit*, de vreme ce mă plasează, în raport cu mine însumi, în situaţia celuilalt faţă de mine, ea înlocuieşte dualitatea înşelătorului şi înşelatului, condiţie esenţială a minciunii, prin cea a „sinelui" şi a „eului", introduce în subiectivitatea mea cea mai profundă structura intersubîectivă a lui *Mitsein*. Ne putem mulţumi cu aceste explicaţii?

Cercetând-o mai îndeaproape, teoria psihanalitică nu e atât de simplă cum pare la început. Nu e exact că „sinele" se prezintă ca un lucru în raport cu ipoteza psihanalistului, căci lucrul este indiferent la ipotezele care se fac asupra lui, iar „sinele", dimpotrivă, este *atins* de acestea atunci când ele se apropie de adevăr. Într-adevăr, Freud semnalează rezistenţe atunci când, la sfârşitul primei perioade, medicul se apropie de adevăr. Aceste rezistenţe sunt conduite obiective şi sunt sesizate din afară: bolnavul dă semne de neîncredere, refuză să vorbească, oferă relatări fanteziste ale viselor sale, uneori chiar se sustrage în întregime curei psihanalitice. E legitim totuşi să întrebi ce parte a lui poate opune astfel rezistenţă. Acesta nu poate fi „Eul", privit ca ansamblu psihic al faptelor de conştiinţă: într-adevăr, el n-ar putea bănui că psihiatrul se apropie de ţintă, de vreme ce el este plasat în faţa *sensului* propriilor sale reacţii, exact ca şi psihiatrul însuşi. Cel mult are posibilîtatea să aprecieze obiectîv gradul de probabilitate al ipotezelor emise, aşa cum ar putea-o face un martor al psihanalizei, şi după întinderea faptelor subiective pe care ele le explică. Şi, de altfel, dacă această probabilitate i-ar părea că se învecinează cu certitudinea, n-ar putea să se întristeze de asta, de vreme ce, în cea mai mare parte a timpului, el este cel care, printr-o decizie *conştientă*, s-a angajat pe calea terapiei psihanalitice. Se va spune că bolnavul se nelinişteşte din cauza revelaţiilor zilnice pe care i le oferă psihanalistul şi că el caută să li se sustragă prefăcându-se totodată în proprîîi săi ochi că ar vrea să continue tratamentul? În acest caz nu mai este posibil să recurgem la inconştient pentru a explica reaua-credinţă: ea este aici, în plină conştiinţă, cu toate contradîcţiile sale. Dar nu în

felul acesta înţelege, de altfel, psihanalistul să explice aceste rezistenţe: pentru el, ele sunt surde şi profunde, vin de departe, îşi au rădăcinile chiar în lucrul pe care vrem să-l clarificăm.

Totuşi, ele n-ar putea emana nici din complexul care trebuie scos la lumină. Ca atare, acest complex ar fi mai degrabă colaboratorul psihanalistului, de vreme ce el urmăreşte să se exprime în conştiinţa clară, de vreme ce foloseşte şiretlicuri împotriva cenzurii şi încearcă s-o eludeze. Singurul plan în care putem situa refuzul subiectului este cel al cenzurii. Doar ea poate sesiza întrebările sau revelaţiile psihanalistului ca apropiindu-se mai mult sau mai puţin de tendinţele reale pe care ea îşi dă osteneala să le refuleze, şi numai ea pentru că ea este singura care *ştie* ce refulează.

Într-adevăr, dacă respingem limbajul şi mitologia şozistă ale psihanalizei ne dăm seama că cenzura, pentru a-şi realiza cu discernământ activitatea, trebuie să cunoască ceea ce refulează. Dacă renunţăm într-adevăr la toate metaforele care prezintă refularea ca pe o ciocnire de forţe oarbe, nu avem încotro decât să admitem că cenzura trebuie *să aleagă* şi, pentru a alege, *să-şi reprezinte*. Altfel, cum de lasă ea să treacă impulsurile sexuale licite, cum de tolerează ca nevoile (foame, sete, somn) să se exprime în conştiinţa clară? Şi cum să explici că ea poate să-şi *slăbească* supravegherea, că poate fi chiar *înşelată* de deghizările instinctului? Dar nu e suficient că ea discerne tendinţele rele, trebuie şi să le sesizeze ca *de refulat*, ceea ce implică pentru ea o minimă reprezentare a propriei sale activităţi. Într-un cuvânt, cum să discearnă cenzura impulsurile refulabile fără să fie conştientă că le discerne? Se poate concepe o cunoaştere care să fie ignorare de sine? A şti înseamnă a şti că ştii, spunea Alain. Să spunem mai degrabă: orice cunoaştere este conştiinţă de cunoaştere. Astfel, rezistenţele bolnavului implică la nivelul cenzurii o reprezentare a refulatului ca atare, o comprehensiune a scopului către care tind întrebările psihanalistului şi un act de legătură sintetică prin care ea compară *adevărul* complexului refulat cu ipoteza psihanalitică ce-l vizează. Iar aceste operaţii diferite, la rândul lor, implică faptul că cenzura este conştientă (de) sine. Dar de ce tip poate fi conştiinţa (de)

sine a cenzurii? Trebuie să fie conştiinţă (de) a fi conştiinţă a tendinţei de a refula, dar tocmai *pentru a nu fi conştiinţă de asta.* Ce să însemne asta dacă nu că cenzura trebuie să fie de rea-credinţă? Psihanaliza nu ne-a făcut să câştigăm nimic de vreme ce, pentru a suprima reaua-credinţă, a stabilit între inconştient şi conştiinţă o conştiinţă autonomă şi de rea-credinţă. Înseamnă că eforturile sale pentru a stabili o veritabilă dualitate – şi chiar o trinitate (*Es*, *Ich*, *Über-Ich* exprimându-se prin cenzură) – n-au ajuns decât la o terminologie verbală. Chiar esenţa ideii reflexive de „a-şi disimula" ceva implică unitatea unui acelaşi psihism şi, în consecinţă, o dublă activitate în sânul unităţii, tinzând pe de o parte să menţină şi să descopere lucrul de ascuns – iar pe de altă parte să-l respingă şi să-l ascundă; fiecare dintre aceste două aspecte ale acestei activităţi este complementară celeilalte, adică o implică în fiinţa sa. Separând prin cenzură conştientul de inconştient, psihanaliza n-a reuşit să disocieze cele două faze ale actului, de vreme ce *libido*-ul este un conatus orb faţă de expresia conştientă, iar fenomenul conştient este un rezultat pasiv şi trucat: ea doar a localizat această dublă activitate de respingere şi de atracţie la nivelul cenzurii. Trebuie, de altfel, pentru a da seama de unitatea fenomenului total (refulare a tendinţei care se deghizează şi „trece" sub formă simbolică), să stabilim legături comprehensibile între diferitele sale momente. Cum poate „să se deghizeze" tendinţa refulată dacă ea nu cuprinde: 1° conştiinţa de a fi refulată; 2° conştiinţa de a fi fost respinsă pentru că este ceea ce este; 3° un proiect de deghizare? Nici o teorie mecanică a condensării sau a transferului nu poate explica aceste modificări de care tendinţa se afectează ea însăşi, căci descrierea proceselor de deghizare implică un recurs ascuns la finalitate. Şi, tot astfel, cum să dai socoteală de plăcerea sau de angoasa care însoţeşte potolirea simbolică şi conştientă a tendinţei, dacă conştiinţa nu cuprinde, dincolo de cenzură, o comprehensiune obscură a scopului de atins în măsura în care el este simultan dorit şi interzis? Deoarece a respins unitatea conştientă a psihicului, Freud este obligat să subînţeleagă peste tot o unitate magică legând din nou fenomenele la distanţă şi dincolo de obstacole, aşa cum participaţia primitivă uneşte

persoana vrăjită şi figurina de ceară modelată după imaginea sa. Inconştienta „Trieb“* este afectată, prin participaţie, de caracteristica „refulată“ sau „blestemată“, care se întinde de-a lungul ei, o nuanţează şi-i provoacă în mod magic simbolizările. În mod similar, fenomenul conştient este în întregime nuanţat de către sensul său simbolic, deşi el n-ar putea aprehenda acest sens prin el însuşi şi în conştiinţa clară. Dar, dincolo de inferioritatea sa de principiu, explicaţia prin magie nu suprimă coexistenţa – la etajul inconştient, la etajul cenzurii şi la cel al conştiinţei – a două structuri contradictorii şi complementare, care se implică şi se distrug reciproc. Reaua-credinţă a fost ipostaziată şi „şozificată“, nu evitată. E ceea ce a incitat un psihiatru vienez, Stekel, să se elibereze de obedienţa psihanalitică şi să scrie în *La femme frigide*[1]: „De fiecare dată când mi-am putut duce destul de departe investigaţiile, am constatat că nucleul psihozei era conştient.“ Şi, de altfel, cazurile pe care le prezintă în opera sa mărturisesc despre o rea-credinţă patologică de care freudismul n-ar putea să dea socoteală. Va fi vorba, de exemplu, de femei pe care o decepţie conjugală le-a făcut frigide, care ajung aşadar să-şi mascheze plăcerea pe care le-o procură actul sexual. Vom sublinia mai întâi că pentru ele e vorba să-şi disimuleze nu complexe profund adâncite în tenebre pe jumătate fiziologice, ci conduite decelabile în mod obiectiv şi pe care ele nu pot să nu le înregistreze în momentul în care le îndeplinesc: într-adevăr, frecvent, soţul îi reveleaza lui Stekel că soţia sa a dat semne obiective de plăcere, iar aceste semne sunt cele pe care soţia, întrebată, se străduieşte să le nege cu sălbăticie. Este vorba aici de o activitate de *sustragere*. La fel, confesiunile pe care Stekel ştie să le provoace ne învaţă că aceste femei patologic frigide se străduiesc să se sustragă dinainte de la plăcerea de care se tem: multe, de exemplu, cu ocazia actului sexual, îşi abat gândurile către ocupaţiile zilnice, fac socoteala gospodăriei. Cui i-ar trece prin minte să vorbească aici de inconştient? Totuşi, dacă femeia frigidă îşi *sustrage* astfel conştiinţa de la plăcerea pe care o resimte, nu o face în mod cinic şi în deplin

---

* (germ.) impuls, imbold, tendinţă, pornire (*n. tr.*).

[1] N.R.F., 1937.

acord cu ea însăşi: o face *pentru a-şi dovedi* că este frigidă. Avem de-a face cu un fenomen de rea-credinţă, de vreme ce eforturile făcute pentru a nu adera la plăcerea resimţită implică recunoaşterea că plăcerea este resimţită şi că ele o presupun tocmai *pentru a o nega.* Dar nu mai suntem pe terenul psihanalizei. Astfel, pe de o parte, explicaţia prin inconştient, din cauză că rupe unitatea psihică, n-ar putea da socoteală de fapte care, la prima vedere, par să fie relevate de ea. Şi, pe de altă parte, există o infinitate de conduite de rea-credinţă care resping explicit acest tip de explicaţie, pentru că esenţa lor implică faptul că ele nu pot să apară decât în transluciditatea conştiinţei. Regăsim intactă problema pe care încercasem s-o eludăm.

## *II*
## *Conduitele de rea-credinţă*

Dacă vrem să ieşim din încurcătură se impune să examinăm mai îndeaproape conduitele de rea-credinţă şi să încercăm o descriere a lor. Această descriere ne va permite poate să fixăm cu mai multă precizie condiţiile de posibilitate ale relei-credinţe, adică să răspundem la întrebarea noastră iniţială: „Ce trebuie să fie omul în fiinţa sa, dacă trebuie să poată fi de rea-credinţă?“

Iată, de exemplu, o femeie care s-a dus la o primă întâlnire. Ea ştie foarte bine intenţiile pe care bărbatul care-i vorbeşte le nutreşte în privinţa sa. Ştie de asemenea că va trebui să ia, mai devreme sau mai târziu, o decizie. Dar nu vrea să-i simtă graba: se interesează doar de ceea ce-i oferă, respectuos şi discret, atitudinea partenerului său. Ea nu percepe această conduită ca pe o încercare de a realiza ceea ce numim „primele avansuri“, adică nu vrea să vadă posibilităţile de dezvoltare în timp pe care le prezintă această conduită: limitează acest comportament la ceea ce este în prezent, nu vrea să citească în frazele care i se adresează altceva decât sensul lor explicit; dacă i se spune: „Vă admir atâta“, ea desprinde această frază de fundalul său sexual, atribuie discursului şi conduitei interlocutorului său semnificaţii imediate pe care le priveşte drept calităţi obiective. Bărbatul care

îi vorbește îi pare sincer și respectuos așa cum masa este rotundă sau pătrată, așa cum tapetul de pe perete este albastru sau gri. Iar calitățile astfel atașate persoanei pe care o ascultă sunt prin urmare fixate într-o permanență șozistă care nu este altceva decât proiecția în curgerea timpului a strictului lor prezent. Înseamnă că ea nu este în cunoștință de cauză în legătură cu ceea ce dorește: este profund sensibilă la dorința pe care o inspiră, dar dorința crudă și goală ar umili-o și ar îngrozi-o. Totuși, n-ar găsi nici un farmec într-un respect care să fie doar respect. Trebuie, pentru a o satisface, un sentiment care să se adreseze în întregime *persoanei* sale, adică libertății sale plenare și care să fie o recunoaștere a libertății sale. Dar trebuie, în același timp, ca acest sentiment să fie în întregime dorință, adică să se adreseze corpului său în calitate de obiect. De această dată deci, ea refuză să sesizeze dorința drept ceea ce este, nu-i dă nici măcar nume, n-o recunoaște decât în măsura în care ea se transcende către admirație, stimă, respect și în care ea se absoarbe în întregime în formele mai elevate pe care le produce, până în punctul de a nu mai figura decât ca un fel de căldură și densitate. Dar iată că i se ia mâna. Acest act al interlocutorului său riscă să schimbe situația, cerând o decizie imediată: a abandona această mână înseamnă a consimți de la sine la flirt, înseamnă a se angaja. A o retrage înseamnă a rupe această armonie tulbure și instabilă care face farmecul momentului. Trebuie să întârzie cât mai mult posibil clipa deciziei. Se știe ce se întâmplă atunci: tânăra își abandonează mâna, dar *nu-și dă seama* că o abandonează. Nu-și dă seama, pentru că se întâmplă să fie, in acest moment, în întregime spirit. Ea își antrenează interlocutorul până în regiunile cele mai elevate ale speculației sentimentale, vorbește despre viață, despre viața sa, se arată sub aspectul său esențial: o persoană, o conștiință. Iar în acest timp, divorțul corpului cu sufletul e desăvârșit; mâna se odihnește inertă între mâinile calde ale partenerului: nici consimțitoare, nici rezistentă – un lucru.

Vom spune despre această femeie că este de rea-credință. Dar observăm imediat că se folosește de diferite procedee pentru a se menține în această rea-credință. A dezarmat conduitele partenerului său

reducându-le la a nu mai fi decât ceea ce sunt, adică la a exista în forma în-sinelui. Dar își permite să se joace cu dorința sa în măsura în care o va sesiza ca nefiind ceea ce este, adică în măsura în care îi va recunoaște transcendența. În sfârșit, simțind profund prezența propriului său corp – în punctul de a fi poate tulburată –, ea se realizează ca *nefiind* propriul său corp și îl contemplă din înălțimea sa ca pe un obiect pasiv căruia *i se pot întâmpla* evenimente, dar care n-ar putea nici să le provoace, nici să le evite, pentru că toți posibilii săi sunt în afara lui. Ce unitate găsim noi în aceste diferite aspecte ale relei-credințe? Este o anumită artă de a forma concepte contradictorii, care unesc așadar în ele o idee și negația acestei idei. Conceptul de bază care este astfel generat utilizează dubla proprietate a ființei umane, de a fi o *facticitate* și o *transcendență.* Aceste două aspecte ale realității-umane sunt și trebuie să fie, la drept vorbind, susceptibile de o coordonare valabilă. Dar reaua-credință nu vrea nici să le coordoneze, nici să le depășească într-o sinteză. Este vorba pentru ea de a le afirma identitatea păstrându-le diferențele. Trebuie afirmată facticitatea ca *fiind* transcendența, iar transcendența ca *fiind* facticitatea, în așa fel încât să poți, în momentul in care o sesizezi pe una, să te găsești brusc în fața celeilalte. Prototipul formulelor de rea-credință ne va fi dat de anumite fraze celebre care au fost concepute, tocmai pentru a-și produce întreg efectul, într-un spirit de rea-credință. Se cunoaște, de exemplu, acest titlu al unei lucrări de Jacques Chardonne: „Iubirea este mult mai mult decât iubire". Vedem cum se face aici unitatea între iubirea *prezentă* în facticitatea sa, „contact a două epiderme", senzualitate, egoism, mecanism proustian al geloziei, luptă adleriană a sexelor etc., și iubirea ca *transcendență*, „fluviul de foc" maurician, chemarea infinitului, erosul platonician, tainica intuiție cosmică a lui Lawrence etc. Aici se pleacă de la facticitate pentru a te afla, dintr-o dată, dincolo de prezentul și de condiția de fapt a omului, dincolo de psihologic, în plină metafizică. Dimpotrivă, acest titlu al unei piese de Sarment „Sunt prea mare pentru mine", care prezintă de asemenea caracteristicile relei-credințe, ne aruncă mai întâi în plină transcendență pentru a ne închide imediat în limitele strâmte ale esenței

noastre de fapt. Vom regăsi aceste structuri în fraza faimoasă: „A devenit ceea ce era", sau în reversul său nu mai puţin faimos: „În sfârşit eternitatea îl transformă în el însuşi." Bineînţeles, aceste diferite formule nu au decât *aparenţa* relei-credinţe, ele au fost explicit concepute sub această formă paradoxală pentru a frapa spiritul şi a-l descumpăni printr-o enigmă. Dar tocmai această aparenţă este cea care ne interesează. Ceea ce contează aici e că ele nu constituie noţiuni noi şi solid structurate; dimpotrivă, sunt astfel construite încât să rămână în continuă dezagregare şi pentru a face posibilă o alunecare perpetuă de la prezentul naturalist la transcendenţă şi invers. Se vede, într-adevăr, uzul pe care reaua-credinţă îl poate face de aceste judecăţi care urmăresc toate să stabilească faptul că eu nu sunt ceea ce sunt. Dacă n-aş fi decât ceea ce *sunt*, aş putea, de exemplu, să iau în mod serios acest reproş care mi se face, să mă interoghez minuţios şi poate aş fi constrâns să-i recunosc adevărul. Dar tocmai prin transcendenţă, scap de tot ceea ce sunt. Nu trebuie nici măcar să discut temeiul reproşului in sensul în care Suzanne îi spune lui Figaro: „A dovedi că am dreptate înseamnă să recunosc faptul că pot să mă înşel." Sunt pe un plan în care nici un reproş nu mă poate atinge, pentru că ceea ce *sunt* cu adevărat este transcendenţa mea; fug, scap, îmi las zdreanţa în mâinile dojenitorului. Numai că ambiguitatea necesară relei-credinţe vine din aceea că aici se afirmă că eu *sunt* transcendenţa mea în felul de a fi al lucrului. Şi numai astfel, într-adevăr, pot să mă simt eliberat de toate aceste reproşuri. În acest sens tânăra noastră purifică dorinţa de ceea ce este umilitor, nedorind să-i ia în considerare decât pura transcendenţă, evitând chiar şi s-o numească. Invers însă, acel „sunt prea mare pentru mine", arătându-ne transcendenţa preschimbată în facticitate, este sursa unei infinităţi de scuze pentru eşecurile sau slăbiciunile noastre. În acelaşi fel, tânăra cochetă menţine transcendenţa în măsura în care respectul, stima exprimată prin conduitele adoratorului său sunt deja pe planul transcendentului. Dar ea opreşte aici această transcendenţă, o încarcă de toată facticitatea prezentului: respectul nu este nimic altceva decât respect, este o depăşire încremenită care nu se mai depăşeşte spre nimic.

Dar acest concept metastabil „*transcendență-facticitate*“, dacă este unul dintre instrumentele de bază ale relei-credințe, nu este totuşi singurul în genul său. Se va uza în acelaşi mod de o altă duplicitate a realităţii-umane pe care o vom exprima grosier spunând că fiinţa-sa-pentru-sine implică în mod complementar o fiinţă-pentru-celălalt. Asupra oricăreia dintre conduitele mele îmi este întotdeauna posibil să fac să conveargă două priviri, a mea şi a celuilalt. Or, conduita nu va prezenta aceeaşi structură într-unul şi în celălalt caz. Dar aşa cum vom vedea mai târziu, aşa cum fiecare simte, nu există între aceste două aspecte ale fiinţei mele o diferenţă ca cea dintre aparență şi fință, ca şi cum eu aş fi pentru mine însumi adevărul despre mine însumi şi ca şi cum celălalt n-ar avea despre mine decât o imagine deformată. Egala demnitate de a fi a fiinţei mele pentru celălalt şi a ființei mele pentru mine însumi permite o sinteză continuu dezagregatoare şi un joc de evadare perpetuă de la pentru-sine la pentru-celălalt şi de la pentru-celălalt la pentru-sine. S-a văzut uzul pe care-l făcea tânăra noastră de fiinţa-noastră-în-mijlocul-lumii, adică de prezenţa noastră inertă de obiect pasiv printre alte obiecte, pentru a se debarasa dintr-o dată de funcțiile ființei-sale-în-lume, adică de ființa care face să existe o lume proiectându-se dincolo de lume către propriile sale posibilităţi. Să semnalăm în sfârşit sintezele confuzionale care funcţionează pe ambiguitatea neantizatoare a celor trei ek-staze temporale, afirmând totodată şi că sunt ceea ce am fost (omul care *se opreşte* deliberat la o perioadă a vieţii sale şi refuză să ia în consideraţie schimbările ulterioare) şi că nu sunt ceea ce am fost (omul care, în faţa reproşurilor sau a ranchiunei, se desolidarizează total de trecutul său insistând asupra libertăţii sale şi asupra *re*-creării sale continue). În toate aceste concepte, care nu au decât un rol tranzitiv în raţionamente şi care sunt eliminate din concluzie, precum imaginarele în calculele fizicienilor, regăsim aceeaşi structură: este vorba de a constitui realitatea-umană ca pe o fiinţă care este ceea ce nu este şi care nu este ceea ce este.

Dar ce trebuie exact pentru ca aceste concepte de dezagregare să poată primi măcar o simulare de existenţă, pentru ca ele să poată

apărea o clipă conștiinței, fie și într-un proces de evanescență? O cercetare rapidă a ideii de sinceritate, antiteza relei-credințe, va fi foarte instructivă în această privință. Într-adevăr, sinceritatea se prezintă ca o exigență și în consecință ea nu este o *stare*. Or, care este idealul de atins în acest caz? Trebuie ca omul să nu fie *pentru el însuși* decât ceea ce este, într-un cuvânt să fie din plin și în mod unic ceea ce este. Dar nu e aceasta tocmai definiția în-sinelui – sau, dacă preferăm, principiul identității? A pune ca ideal ființa lucrurilor nu înseamnă a mărturisi, totodată, că această ființă nu aparține realității-umane și că principiul identității, departe de a fi o axiomă în mod universal universală, nu este decât un principiu sintetic, bucurându-se doar de o universalitate regională? Astfel, pentru ca conceptele de rea-credință să ne poată măcar o clipă iluziona, pentru ca franchețea „inimilor pure“ (Gide, Kessel) să poată avea valoare de ideal pentru realitatea-umană, trebuie ca principiul identității să nu reprezinte un principiu constitutiv al realității-umane, trebuie ca realitatea-umană să nu fie în mod necesar ceea ce este, să poată fi ceea ce nu este. Ce înseamnă aceasta?

Dacă omul este ceea ce este, reaua-credință este definitiv imposibilă, iar sinceritatea încetează să-i fie ideal pentru a deveni ființa sa; dar este omul ceea ce este și, într-o manieră generală, cum poți *fi* ceea ce ești atunci când ești conștiință de a fi? Dacă franchețea sau sinceritatea este o valoare universală, rezultă de la sine că maxima sa, „trebuie să fii ceea ce ești“, nu servește doar ca principiu regulator pentru judecățile și conceptele prin care eu exprim ceea ce sunt. Ea pune nu doar un ideal de a cunoaște, ci un ideal de *a fi*, ne propune o adecvație absolută a ființei cu ea însăși ca prototip de ființă. În acest sens trebuie *să ne facem să fim* ceea ce suntem. Dar ce *suntem noi* deci dacă avem obligația constantă de a ne face să fim ceea ce suntem, dacă suntem în felul de a fi al lui a trebui să fim ceea ce suntem? Să-l privim cu atenție pe acest picolo. Are gestul viu și apăsat, un pic prea precis, un pic prea rapid, vine către consumatori cu un pas puțin prea viu, se înclină cu puțin prea mare grabă, vocea sa, ochii îi exprimă un interes puțin prea plin de solicitudine pentru comanda clientului,

tată-l în sfârşit revenind, încercând să imite în mersul său rigoarea inflexibilă a nu se ştie cărui automat, purtându-şi tava cu un fel de cutezanţă de dansator pe sârmă, punând-o într-un echilibru continuu instabil şi continuu rupt, pe care îl restabileşte mereu cu o mişcare uşoară a braţului şi a mâinii. Întreaga sa conduită ni se pare un joc. El se străduieşte să-şi înlănţuie mişcările ca şi cum ele ar fi mecanisme care se comandă unele pe altele, mimica şi vocea sa chiar par mecanisme; el îşi conferă sprinteneala şi rapiditatea nemiloasă a lucrurilor. Se joacă, se amuză. Dar de-a ce se joacă el? Nu trebuie să-l observi prea mult pentru a-ţi da seama: se joacă *de-a* picoloul. Nu există nimic aici care să ne poată surprinde: jocul este un fel de reperare şi de investigare. Copilul se joacă cu corpul său pentru a-l explora, pentru a-i întocmi inventarul, picoloul se joacă cu condiţia sa pentru a o *realiza*. Această obligaţie nu diferă de cea care li se impune tuturor comercianţilor: condiţia lor este în întregime de curtoazie, publicul cere de la ei s-o realizeze ca pe o curtoazie, există jocul băcanului, al croitorului, al evaluatorului în licitaţii, prin care ei se străduiesc să-şi convingă clientela că nu sunt nimic altceva decât un băcan, un evaluator, un croitor. Un băcan care visează este ofensator pentru cumpărător, fiindcă nu mai este în întregime un băcan. Politeţea cere ca el să se menţină în funcţia sa de băcan, aşa cum soldatul în poziţie de drepţi se face lucru-soldat, cu o privire directă, dar care nu vede, care nu mai este făcută pentru a vedea, de vreme ce regulamentul şi nu interesul de moment este cel care determină punctul pe care trebuie să-l fixeze (privirea „fixată la zece paşi"). Iată numeroase precauţii pentru a închide omul în ceea ce este. Ca şi cum am trăi în teama continuă să nu scape, să nu-şi depăşească şi să nu-şi înlăture dintr-o dată condiţia. Dar asta înseamnă că, în paralel, din interior, picoloul nu poate fi numaidecât picolo, în sensul în care această călimară *este* călimară sau paharul este pahar. Nu pentru că n-ar putea să-şi formeze judecăţi reflexive sau concepte asupra condiţiei sale. El ştie bine ce „înseamnă" ea: obligaţia de a se scula la cinci dimineaţa, de a mătura podeaua localului înaintea deschiderii sălilor, de a porni filtrul mare de cafea etc. Cunoaşte drepturile pe care le comportă: dreptul la bac-

șiș, drepturile sindicale etc. Dar toate aceste concepte, toate aceste judecăți trimit la transcendent. Este vorba de posibilități abstracte, de drepturi și datorii conferite unui „subiect de drept". Și tocmai acest subiect de drept este cel pe care îl am *spre a fi* și care nu sunt. Ceea ce nu înseamnă că nu aș vrea să fiu el, nici că el ar fi un altul. Ci mai degrabă că nu există unitate de măsură comună între ființa sa și a mea. El este o „reprezentare" pentru alții și pentru mine însumi, asta înseamnă că eu nu pot fi el decât *în reprezentare*. Dar dacă mi-l reprezint nu sunt el, sunt separat de el, ca obiectul de subiect, separat prin *nimic*, dar acest nimic mă izolează de el, eu nu pot fi el, nu pot decât să *mimez că sunt el*, adică să-mi imaginez că sunt el. Și, prin aceasta chiar, eu îi confer neant. Mi-am îndeplinit bine funcțiile de picolo, nu pot fi el decât în mod neutralizat, așa cum actorul este Hamlet, făcând în mod mecanic *gesturile tipice* ale stării mele și vizându-mă ca picolo imaginar prin intermediul acestor gesturi luate ca „analogon"[1]. Ceea ce încerc să realizez este o ființă-în-sine a picoloului, ca și cum n-ar fi chiar în puterea mea să le confer valoarea și urgența îndatoririlor și drepturilor mele care țin de această condiție, ca și cum n-ar fi la libera mea alegere să mă scol în fiecare dimineață la ora cinci sau să rămân în pat, cu riscul de a fi concediat. Ca și cum, chiar din cauză că mențin acest rol în existență nu l-aș transcende pe toate părțile, nu m-aș constitui ca un *dincolo* de condiția mea. Totuși, este neîndoielnic că *sunt*, într-un sens, picolo – altfel nu m-aș putea oare numi la fel de bine diplomat sau jurnalist? Însă, dacă sunt picolo, nu pot să fiu asta în modul de a fi în sine. Sunt picolo în modul *de a fi ceea ce nu sunt*. De altfel, nu este vorba numai de condiții sociale; eu nu sunt niciodată nici una din atitudinile mele, nici una din conduitele mele. Bunul vorbitor este cel care *joacă* faptul de a vorbi, pentru că nu poate *să fie vorbind*: elevul atent care vrea *să fie* atent, cu privirea ațintită asupra profesorului, cu urechile larg deschise, se epuizează în asemenea măsură în această stare de a juca modul de a fi atent, încât sfârșește prin a nu mai asculta nimic. Continuu absent la corpul meu, la actele mele, eu sunt, în ciuda mea, această „divină absență" de care vorbește

---

[1] Cf. *L'Imaginaire*, N.R.F., 1939, „Concluzie".

Valéry. Nu pot spune nici că *sunt* aici, nici că nu *sunt*, în sensul în care se spune „această cutie de chibrituri *este* pe masă“: ar însemna să se confunde „ființa-mea-în-lume“ cu o „ființă-în-mijlocul-lumii“. Nici că *sunt* în picioare, nici că *sunt* așezat: ar însemna să mi se confunde corpul cu totalitatea idiosincrazică din care el nu este decât una din structuri. Îi scap, pe toate părțile, ființei și totuși sunt.

Dar iată un mod de a fi care nu mă mai privește decât pe mine: sunt trist. Eu sunt această tristețe, dar nu cumva sunt eu ea în modul de a fi ceea ce sunt? Ce este ea, totuși, dacă nu unitatea intențională care vine să reunească și să anime ansamblul conduitelor mele? Ea este sensul acestei priviri terne pe care o arunc asupra lumii, al acestor umeri încovoiați, al acestui cap pe care-l las în jos, al acestei moleșeli a întregului corp. Dar nu știu eu oare, în momentul în care realizez fiecare din aceste conduite, că aș putea să nu le realizez? Să apară brusc un străin, și voi înălța din nou capul, îmi voi relua alura vie și sprintenă, ce va rămâne din tristețea mea în afară de faptul că îi dau cu amabilitate întâlnire imediat, după plecarea vizitatorului? Nu e de altfel această tristețe ea însăși o *conduită*, nu este conștiința cea care își atribuie ea însăși tristețea ca recurs magic împotriva unei situații foarte urgente?[1] Și, în acest caz chiar, a fi trist nu înseamnă în primul rând a se face trist? Fie, se va spune. Dar, a-ți conferi *ființa* tristeții, nu înseamnă, totuși *a primi* această ființă? Nu are importanță, la urma urmei, de unde o primesc. Adevărul este că o conștiință care își atribuie tristețe *este* tristă tocmai din această cauză. Dar e prost înțeleasă natura conștiinței: ființa tristă nu este o ființă gata făcută, pe care mi-o ofer așa cum pot să-i dau această carte prietenului meu. Eu nu am calitatea de *a-mi da ființă*. Dacă mă întrîstez, trebuie să mă întristez de la un capăt la altul al tristeții mele, nu pot să profit de elanul dobândit și să las tristețea să se retragă fără s-o recreez, nici s-o port în maniera unui corp inert care-și continuă mișcarea după șocul inițial: nu există nici o inerție în conștiință. Dacă mă întristez înseamnă că nu *sunt* trist; ființa tristeții îmi scapă prin și în chiar actul prin care mă afectez cu ea. Ființa-în-sine a tristeții îmi bântuie perpetuu

[1] *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann, Paris, 1939.

conştiinţa (de) a fi trist, dar e ca o valoare pe care nu o pot realiza, ca un sens regulator al tristeţii mele, nu ca modalitatea sa constitutivă.

Se va spune că, cel puţin, conştiinţa mea *este*, oricare ar fi obiectul sau starea a cărei conştiinţă se face ea? Dar cum să distingi de tristeţe conştiinţa mea (de) a fi trist? Nu e totuna? E-adevărat că, într-un anume fel, conştiinţa mea *este*, dacă se înţelege prin asta că ea face parte, pentru celălalt, din totalitatea de fiinţă asupra căreia pot fi produse judecăţi. Dar trebuie remarcat, aşa cum bine a văzut Husserl, că celuilalt conştiinţa mea îi apare în mod originar ca o absenţă. Este obiectul mereu prezent ca *sens* al tuturor atitudinilor şi al tuturor conduitelor mele – şi mereu absent, căci el se oferă intuiţiei celuilalt ca o întrebare perpetuă, mai mult, ca o perpetuă libertate. Atunci când Pierre mă priveşte, ştiu fără îndoială că mă priveşte, ochii săi – lucruri ale lumii – sunt fixaţi asupra corpului meu – lucru al lumii: iată faptul obiectiv despre care pot spune: *este*. Dar este şi un fapt *al lumii*. Sensul acestei priviri nu există câtuşi de puţin şi asta este ceea ce mă deranjează: orice aş face, zâmbete, promisiuni, ameninţări, nimic nu poate *obţine* aprobarea, libera judecată pe care o caut, ştiu că e mereu dincolo, o simt chiar în conduitele mele care nu mai au caracterul *de cauză* pe care îl menţin în privinţa lucrurilor, care nu mai sunt pentru mine însumi, în măsura în care le leg de celălalt, decât simple *prezentări* şi aşteaptă să fie constituite în graţioase ori dizgraţioase, sincere ori nesincere etc., printr-o aprehendare care e mereu dincolo de toate eforturile mele de a o provoca, care nu va fi niciodată provocată de ele decât dacă prin ea însăşi le acordă forţa sa, care nu există decât în măsura în care ea se lasă provocată din exterior, *care este propria sa mediatoare cu transcendentul*. Astfel, faptul obiectiv al fiinţei-în-sine a conştiinţei celuilalt se pune pentru a dispărea în negativitate şi în libertate: conştiinţa celuilalt *este* ca nefiind, fiinţa-sa-în-sine de „acum“ şi de „aici“ este de a nu fi.

*Conştiinţa celuilalt este ceea ce nu este.*

Şi, de altfel, propria mea conştiinţă nu îmi apare în fiinţa sa ca şi conştiinţa celuilalt. Ea este pentru că se face, de vreme ce fiinţa sa este conştiinţă de a fi. Dar asta înseamnă că a face susţine fiinţa; con-

ştiinţa are spre a fi propria sa fiinţă, ea nu este niciodată susţinută de către fiinţă, ea este cea care susţine fiinţa în sânul subiectivităţii, ceea ce iarăşi înseamnă că ea este locuită de fiinţă, dar că nu este câtuşi de puţin fiinţa: *ea nu este ceea ce este.*

Ce înseamnă, în aceste condiţii, idealul de sinceritate, dacă nu o sarcină imposibil de realizat şi al cărei sens este în contradicţie cu structura conştiinţei mele? A fi sincer, spuneam, înseamnă a fi ceea ce eşti. Asta presupune că eu nu sunt în mod originar ceea ce sunt. Dar aici, desigur, acel „trebuie, deci poţi" al lui Kant este subînţeles. Eu pot *să devin* sincer: iată ce implică datoria şi efortul meu de sinceritate. Or, noi constatăm că structura originară a lui „a nu fi ceea ce eşti" face de la început imposibilă orice devenire către fiinţa în sine sau „a fi ceea ce eşti". Iar această imposibilitate nu îi este ascunsă conştiinţei: dimpotrivă, ea este însăşi materia conştiinţei, este greutatea constantă pe care o simţim, este chiar incapacitatea noastră de a ne recunoaşte, de a ne constitui ca fiind ceea ce suntem, este această necesitate care vrea ca, din momentul în care noi ne punem ca o anumită fiinţă printr-o judecată legitimă, bazată pe experienţa internă sau dedusă corect din premise *a priori* sau empirice, prin chiar această punere noi să depăşim această fiinţă – iar aceasta nu către o altă fiinţă: către vid, către *nimic*. Cum îl putem deci blama pe celălalt că nu este sincer sau cum ne putem bucura de sinceritatea noastră de vreme ce această sinceritate ne apare în acelaşi timp ca imposibilă? Cum putem măcar începe, în discurs, în mărturisire, în cercetarea conştiinţei, un efort de sinceritate, de vreme ce acest efort va fi destinat prin esenţă eşecului şi, chiar în timpul în care îl anunţăm, avem o comprehensiune prejudicativă a zădărniciei sale? Este vorba, într-adevăr, pentru mine, atunci când mă cercetez, să determin exact ceea ce sunt, pentru a mă hotărî să fiu asta fără înconjur, chit că mă pun, ca urmare, în căutarea mijloacelor care vor putea să mă schimbe. Dar ce să însemne asta decât că este vorba de a mă constitui ca un lucru? Voi determina ansamblul motivelor şi mobilurilor care m-au determinat să fac cutare sau cutare acţiune? Dar asta înseamnă deja să postulez un determinism cauzal care constituie fluxul conştiinţelor mele ca pe

o suită de stări psihice. Voi descoperi în mine „tendințe“, fie şi pentru a mi le mărturisi cu ruşine? Dar nu înseamnă asta a uita în mod deliberat că aceste tendinţe se realizează cu concursul meu, că ele nu sunt forţe ale naturii, ci că eu le confer eficienţa printr-o continuă decizie asupra valorii lor? Voi produce o judecată asupra caracterului meu, asupra naturii mele? Nu înseamnă că-mi ascund pe loc ceea ce ştiu despre rest, că judec astfel un trecut căruia prezentul meu îi scapă prin definiţie? Dovada pentru asta este că acelaşi om care, în sinceritate, stabileşte că el este ceea ce, de fapt, era, se indignează împotriva ranchiunei celuilalt şi încearcă să o dezarmeze afirmând că n-ar mai putea să fie ceea ce era. Suntem uimiţi şi ne mâhnim că sancţiunile tribunalelor ating un om care, în noua sa libertate, *nu mai este* vinovatul care era. Dar, în acelaşi timp, cerem de la acest om să se recunoască ca *fiind* acest vinovat. Ce este atunci sinceritatea, dacă nu tocmai un fenomen de rea-credinţă? Nu arătasem noi, într-adevăr, că este vorba, în reaua-credinţă, de a constitui realitatea-umană ca pe o fiinţă care este ceea ce nu este şi care nu este ceea ce este?

Un homosexual are în mod frecvent un intolerabil sentiment de vinovăţie şi întreaga sa existență se determină în raport cu acest sentiment. Vom prezice că este de rea-credinţă. Şi, într-adevăr, se întâmplă în mod frecvent ca acest om, recunoscându-şi păcatul homosexual, mărturisind una câte una fiecare greşeală în parte pe care a comis-o, refuză cu toate forţele să se considere drept *„un pederast“*. Cazul său este întotdeauna „deosebit“, singular; el intră aici datorită jocului, a întâmplării, a neşansei; sunt erori trecute, ele se explică printr-o anumită concepție asupra frumosului pe care femeile n-ar putea-o satisface, trebuie văzute aici mai degrabă efectele unei neliniştite căutări decât manifestările unei tendinţe foarte profund înrădăcinate etc. Iată cu siguranță un om de o rea-credinţă care atinge comicul, de vreme ce, recunoscând toate faptele care îi sunt imputate, refuză să tragă din ele consecinţa care se impune. De aceea, prietenul său, care este cel mai sever cenzor, este sâcâit de această duplicitate: cenzorul nu cere decât un lucru – şi poate atunci se va arăta indulgent: ca vinovatul să se recunoască vinovat, ca homosexualul să declare fără

ocolişuri – în umilinţă sau revendicare, n-are importanţă – *„Sunt un pederast.“* Întrebăm aici: cine este de rea-credinţă? Homosexualul sau campionul sincerităţii? Homosexualul îşi recunoaşte greşelile, dar luptă cu toate forţele sale împotriva perspectivei înspăimântătoare că erorile sale îi constituie un *destin*. Nu vrea să se lase considerat ca un lucru: el are obscura şi puternica comprehensiune că un homosexual nu este homosexual aşa cum această masă este masă ori cum acest om roşcovan este roşcovan. I se pare că scapă de orice greşeală de vreme ce o pune şi o recunoaşte, mai mult chiar, că durata psihică, prin ea însăşi, îl spală de fiecare greşeală, îi constituie un viitor indeterminat, îl face să renască de fiecare dată ca nou. Se înşală? Nu recunoaşte el, prin el însuşi, caracterul singular şi ireductibil al realităţii-umane? Atitudinea sa cuprinde deci o comprehensiune incontestabilă a adevărului. Dar, în acelaşi timp, el are nevoie de această perpetuă renaştere, de această constantă evaziune pentru a trăi; trebuie să se pună în afara pericolului pentru a evita teribila judecată a colectivităţii. De aceea jonglează cu cuvântul *a fi*. El ar avea într-adevăr dreptate dacă ar înţelege această frază: „Nu sunt pederast“ în sensul de: „Nu sunt ceea ce sunt.“ Adică dacă ar declara: „În măsura în care o serie de conduite sunt definite drept conduite de pederast şi în măsura în care am realizat aceste conduite, sunt un pederast. În măsura în care realitatea-umană se sustrage oricărei definiţii prin conduite, nu sunt un pederast.“ Dar el alunecă în mod viclean către altă accepţie a cuvântului „a fi“. El înţelege „a nu fi“ în sens de „a nu fi în sine“. El declară „a nu fi pederast“ în sensul în care această masă *nu este* o călimară. El e de rea-credinţă.

Dar campionul sincerităţii nu ignoră transcendenţa realităţii-umane şi ştie, la nevoie, s-o revendice în favoarea sa. El chiar uzează de ea şi o pune în exigenţa sa prezentă: nu vrea el, în numele sincerităţii – deci al libertăţii –, ca homosexualul să se întoarcă spre el însuşi şi să se recunoască homosexual? Nu lasă el să se înţeleagă faptul că o asemenea mărturisire îi va atrage indulgenţa? Ce înseamnă asta, dacă nu că omul care se va recunoaşte drept homosexual nu va mai fi *acelaşi* cu homosexualul care recunoaşte că este şi va evada în regiunea

libertăţii şi a bunăvoinţei? I se cere deci să fie ceea ce este pentru a nu mai fi ceea ce este. Acesta este sensul profund al frazei: „Păcatul mărturisit e pe jumătate iertat." I se cere vinovatului să se constituie ca un lucru tocmai pentru a nu-l mai trata ca pe un lucru. Iar această contradicţie este constitutivă exigenţei de sinceritate. Într-adevăr, cine nu vede ceea ce este jignitor pentru celălalt şi liniştitor pentru mine într-o frază ca: „Ah! Este un pederast", care şterge dintr-o trăsătură o neliniştitoare libertate şi care vizează de acum înainte să constituie toate actele celuilalt ca pe nişte consecinţe care decurg riguros din esenţa sa. Iată totuşi ce pretinde cenzorul de la victima sa: ca ea însăşi să se constituie ca lucru, ca ea să-i predea libertatea ca pe o feudă pentru ca el să i-o redea apoi ca un suzeran vasalului său. Campionul sincerităţii, în măsura în care vrea să se liniştească, atunci când pretinde să judece, în măsura în care îi cere unei libertăţi să se constituie, în calitate de libertate, ca lucru, este de rea-credinţă. E vorba aici doar de un episod al acestei lupte pe viaţă şi pe moarte a conştiinţelor, pe care Hegel o numeşte „raportul dintre stăpân şi sclav". Te adresezi unei conştiinţe pentru a-i cere, în numele naturii sale de conştiinţă, să se distrugă radical în calitate de conştiinţă, făcând-o să spere o renaştere, dincolo de această distrugere.

Fie, se va spune, dar omul nostru îşi face în mod abuziv din sinceritate o armă împotriva celuilalt. Nu trebuie să mergi să cauţi sinceritatea în relaţiile lui „Mitsein", ci acolo unde ea este pură, în relaţiile faţă de sine însuşi. Dar cine nu vede că sinceritatea obiectivă se constituie în acelaşi mod? Cine nu vede că omul sincer se constituie ca un lucru, tocmai pentru a scăpa de această condiţie de lucru, prin însuşi actul de sinceritate? Omul care îşi mărturiseşte că este rău şi-a schimbat neliniştitoarea sa „libertate-pentru-rău" pe o trăsătură neînsufleţită de rău: el *este* rău, aderă la sine, este ceea ce este. Dar totodată el se eliberează de acest *lucru*, de vreme ce el este cel care-l contemplă, de vreme ce de el depinde să-l menţină sub privirea sa ori să-l lase să se prăbuşească într-o infinitate de acte particulare. Îşi face un *merit* din sinceritate, iar omul merituos nu este cel rău în măsura în care este rău, ci în măsura în care el este dincolo de răutatea sa.

În acelaşi timp, răutatea este dezarmată de vreme ce ea nu este nimic dacă nu este pe planul determinismului, şi, mărturisind-o, eu îmi pun libertatea faţă în faţă cu ea; viitorul îmi este neîntinat, totul îmi este permis. Astfel, structura esenţială a sincerităţii nu diferă de cea a relei-credinţe, de vreme ce omul sincer se constituie ca ceea ce este *pentru a nu fi asta*. E ceea ce explică acest adevăr recunoscut de toţi, că poţi deveni de rea-credinţă încercând să fii sincer. Ar fi, spune Valéry, cazul lui Stendhal. Sinceritatea totală şi constantă ca efort constant de a adera la sine este, prin natură, un efort constant de a te desolidariza de sine; te eliberezi de tine însuţi chiar prin actul prin care te faci obiect pentru tine. A face inventarul continuu a ceea ce eşti înseamnă a te renega constant şi a te refugia într-o sferă în care nu mai eşti nimic, decât o pură şi liberă privire. Reaua-credinţă, spuneam noi, are drept scop de a se pune în afara pericolului, ea este o fugă. Constatăm acum că trebuie să uzăm de aceiaşi termeni pentru a defini sinceritatea. Ce înseamnă asta?

Înseamnă că, în final, scopul sincerităţii şi cel al relei-credinţe nu sunt atât de diferite. Sigur, există o sinceritate care se referă la trecut şi care nu ne preocupă aici; sunt sincer dacă mărturisesc *a fi avut* cutare plăcere sau cutare intenţie. Vom vedea că, dacă această sinceritate este posibilă, înseamnă că, în coborârea sa în trecut, fiinţa omului se constituie ca o fiinţă în sine. Dar aici ne interesează doar sinceritatea care se vizează pe ea însăşi în imanenţa prezentă. Care-i este scopul? A face să-mi mărturisesc ceea ce sunt pentru ca în sfârşit să coincid cu fiinţa mea; într-un cuvânt, a face să fiu sub chipul în-sinelui ceea ce sunt sub chipul lui „a nu fi ceea ce sunt“. Iar postulatul său este că eu sunt deja, în realitate, sub chipul în-sinelui, ceea ce am spre a fi. Astfel găsim, în esenţa sincerităţii, un joc neîncetat de oglindă şi de reflex, o trecere continuă de la fiinţa care este ceea ce este la fiinţa care nu este ceea ce este şi, invers, de la fiinţa care nu este ceea ce este la fiinţa care este ceea ce este. Şi care este scopul relei-credinţe? A face ca eu să fiu ceea ce sunt, sub chipul lui „a nu fi ceea ce eşti“, sau ca să nu fiu ceea ce sunt, sub chipul lui „a fi ceea ce eşti“. Regăsim acelaşi joc de oglinzi. Înseamnă că, într-adevăr, pentru ca să existe

intenție de sinceritate trebuie ca, la origine, să fiu și, în același timp, să nu fiu ceea ce sunt. Sinceritatea nu-mi conferă o manieră de a fi sau o calitate specială dar, legat de această calitate, ea urmărește să mă facă să trec de la un mod de a fi la un alt mod de a fi. Iar acest al doilea mod de a fi, idealul sincerității, îmi este interzis prin natură să-l ating și, în momentul în care mă străduiesc să-l ating, am comprehensiunea obscură și prejudicativă că nu-l voi atinge. Dar, tot așa, pentru ca eu să pot măcar concepe o intenție de rea-credință, trebuie ca, prin natură, să mă sustrag, în ființa mea, ființei mele. Dacă aș fi trist sau laș în maniera în care această călimară este călimară, posibilitatea relei-credințe n-ar fi nici măcar concepută. Nu numai că n-aș putea să mă sustrag ființei mele, dar nici n-aș putea măcar să-mi imaginez că m-aș putea sustrage. Dar dacă reaua-credință este posibilă, în calitate de simplu proiect, înseamnă tocmai că nu există o diferență atât de tranșantă între a fi și a nu fi, atunci când este vorba de ființa mea. Reaua-credință nu e posibilă decât pentru că sinceritatea este conștientă că-și ratează scopul prin natură. Eu nu pot încerca să mă sesizez ca *nefiind laș* atunci când „sunt", decât dacă acest „a fi laș" este el însuși „în discuție" chiar în momentul în care este, dacă este el însuși *o* problemă, dacă în chiar momentul în care vreau să-l sesizez îmi scapă pe toate părțile și se neantizează. Condiția pentru ca eu să pot încerca un efort de rea-credință este ca, într-un sens, *să nu fiu* acest laș care nu vreau să fiu. Dar dacă *n-aș fi laș*, în modul simplu al lui a-nu-fi-ceea-ce-nu-ești, aș fi „de bună-credință" declarând că nu sunt laș. În consecință, trebuie, în plus, să fiu, într-un fel oarecare, acest laș insesizabil, evanescent, care nu sunt. Și să nu se înțeleagă prin asta că trebuie să fiu „puțin" laș, în sensul în care „puțin" înseamnă „într-o anumită măsură laș și într-o anumită măsură ne-laș". Nu: trebuie, în același timp, să fiu și să nu fiu totalmente laș și sub toate aspectele. Astfel, în acest caz, reaua-credință cere să nu fiu ceea ce sunt, adică să existe o diferență imponderabilă care separă ființa de neființă în modul de a fi al realității-umane. Dar reaua-credință nu se limitează la a refuza calitățile pe care le posed, la a nu vedea ființa care sunt. Ea încearcă de asemenea să mă constituie ca fiind ceea ce

nu sunt. Ea mă sesizează în mod pozitiv drept curajos, atunci când nu sunt. Iar asta nu este posibil, iarăşi, decât dacă sunt ceea ce nu sunt, adică dacă, în mine, nefiinţa nu posedă fiinţa nici măcar în calitate de nefiinţă. Fară îndoială, e necesar *să nu fiu* curajos, altfel reaua-credinţă n-ar fi credinţă *rea*. Dar trebuie, în plus, ca efortul meu de rea-credinţă să cuprindă înţelegerea ontologică a faptului că, în chiar ordinea obişnuită a fiinţei mele, ceea ce eu *sunt*, nu sunt cu adevărat, şi că nu există vreo diferenţă între „a fi"-ul din a-fi-trist, de exemplu – ceea ce *sunt* sub chipul lui a nu fi ceea ce sunt – şi „a nu fi"-ul din a-nu-fi-curajos pe care vreau să mi-l ascund. Trebuie, in plus şi în special, ca însăşi negaţia de a fi să fie obiectul unei continue neantizări, ca însuşi sensul lui „a nu fi" să fie continuu în discuţie în realitatea-umană. Dacă eu *nu sunt* curajos în felul în care această călimară nu este o masă, adică dacă aş fi izolat în laşitatea mea, încăpăţânându-mă în ea, incapabil s-o pun în relaţie cu contrariul său, dacă n-aş fi capabil să mă *determin* ca laş, adică să *neg* despre mine curajul, şi prin asta să mă sustrag laşităţii mele chiar în momentul în care am pus-o, dacă nu mi-ar fi, din principiu, *imposibil* să coincid cu al meu *a-nu-fi-curajos*, ca şi cu al meu *a-fi-laş*, orice proiect de rea-credinţă mi-ar fi interzis. Astfel, pentru ca reaua-credinţă să fie posibilă, trebuie ca însăşi sinceritatea să fie de rea-credinţă. Condiţia de posibilitate a relei-credinţe este ca realitatea-umană, în fiinţa sa cea mai imediată, în intrastructura *cogito*-ului prereflexiv, să fie ceea ce nu este şi să nu fie ceea ce este.

## *III*
## *„Credinţa" relei-credinţe*

Dar nu am arătat, pentru moment, decât condiţiile care fac conceptibilă reaua-credinţă, structurile de fiinţă care permit să se formeze concepte de rea-credinţă. N-am putea să ne limităm la aceste consideraţii: n-am distins încă reaua-credinţă de minciună; conceptele amfibolice pe care le-am descris ar putea, fără nici o îndoială, să fie utilizate de către un mincinos pentru a-şi deruta interlocutorul, mai

ales că amfibolia lor, fiind fundată pe fiinţa omului şi nu pe nişte circumstanţe empirice, ar putea şi trebuie să le apară tuturora. Adevărata problemă a relei-credinţe vine, evident, din aceea că reaua-credinţă este *credinţă*. Ea n-ar putea fi nici minciună cinică, nici evidenţă, dacă evidenţa este posesia intuitivă a obiectului. Dar dacă numim credinţă adeziunea fiinţei la obiectul său, când obiectul nu este dat sau este dat indistinct, atunci reaua-credinţă este credinţă, iar problema esenţială a relei-credinţe este o problemă de credinţă. Cum crezi cu rea-credinţă în conceptele pe care le făureşti în mod expres pentru a te convinge? Într-adevăr, trebuie notat că proiectul de rea-credinţă trebuie să fie el însuşi de rea-credinţă: eu nu sunt de rea-credinţă doar la capătul efortului meu, când mi-am construit conceptele amfibolice şi când m-am convins. La drept vorbind, nu m-am convins: în măsura în care puteam fi convins, am fost întotdeauna. Şi a trebuit ca, în chiar momentul în care mă pregăteam să devin de rea-credinţă, să fiu de rea-credinţă chiar faţă de aceste pregătiri. Să mi le reprezint ca fiind de rea-credinţă, ar fi însemnat cinism; a le crede în mod sincer nevinovate, ar fi însemnat bună-credinţă. Decizia de a fi de rea-credinţă nu îndrăzneşte să-şi spună numele, ea se crede şi nu se crede de rea-credinţă. Şi ea este cea care, de la apariţia relei-credinţe, decide în legătură cu orice atitudine ulterioară şi, într-un fel, asupra *Weltanschauung*-ului relei-credinţe. Căci reaua-credinţă nu păstrează normele şi criteriile adevărului, aşa cum sunt ele acceptate de către gândirea critică de bună-credinţă. Într-adevăr, cea asupra căreia ea decide, mai întâi, este natura adevărului. Cu reaua-credinţă apare un adevăr, o metodă de gândire, un tip de a fi al obiectelor; iar această lume de rea-credinţă, de care subiectul se înconjoară dintr-o dată, are drept caracteristică ontologică faptul că fiinţa este aici ceea ce nu este şi nu este ceea ce este. În consecinţă, apare un tip aparte de evidenţă: evidenţa *nepersuasivă*. Reaua-credinţă sesizează evidenţe, dar este dinainte resemnată să nu fie umplută de aceste evidenţe, să nu fie convinsă şi transformată în bună-credinţă: ea se face umilă şi modestă, nu ignoră că, zice ea, credinţa este decizie şi că, după fiecare intuiţie, trebuie să decizi şi *să vrei ceea ce este*. Astfel, reaua-credinţă,

în proiectul său primar şi de la apariţia sa, decide asupra naturii exacte a exigenţelor sale, ea se conturează în întregime în hotărârea pe care o ia de *a nu întreba prea mult*, de a se socoti satisfăcută când va fi prost convinsă, de a forţa prin decizie adeziunile sale la adevăruri incerte. Acest proiect primar de rea-credinţă este o decizie de rea-credinţă asupra naturii credinţei. Să fim bine înţeleşi că nu este vorba de o decizie reflectată şi voluntară, ci de o determinaţie spontană a fiinţei noastre. *Te faci* de rea-credinţă aşa cum adormi şi eşti de rea-credinţă aşa cum visezi. O dată realizat acest mod de a fi, e la fel de dificil să ieşi din el ca şi să te trezeşti: înseamnă că reaua-credinţă este un tip de a fi în lume, ca şi veghea sau visul, care tinde prin el însuşi să se perpetueze, deşi structura sa este de tip *metastabil.* Dar reaua-credinţă este conştientă de structura sa şi şi-a luat precauţiile decizând că structura metastabilă ar fi structura fiinţei şi că nepersuasiunea ar fi structura tuturor convingerilor. E adevărat că dacă reaua-credinţă este credinţă şi cuprinde în proiectul său primar propria sa negaţie (ea se determină să fie prost convinsă pentru a se convinge că eu sunt ceea ce nu sunt) trebuie ca, la origine, o credinţă care se vrea prost convinsă să fie posibilă. Care sunt *condiţiile* de posibilitate ale unei astfel de credinţe?

Cred că prietenul meu Pierre are pentru mine prietenie. Cred asta *cu bună-credinţă*. Cred şi nu am despre asta o intuiţie însoţită de evidenţă, căci însuşi obiectul, prin natură, nu se pretează intuiţiei. *Cred*, adică mă las în voia impulsurilor de încredere, adică decid să cred şi mă ţin de această decizie, mă port adică, în sfârşit, ca şi când aş fi sigur de asta, totul în unitatea sintetică a unei aceleiaşi atitudini. Ceea ce eu definesc astfel ca bună-credinţă e ceea ce Hegel ar numi *imediatul*, e credinţa omului simplu. Hegel ar arăta numaidecât că imediatul cere medierea şi că, devenind credinţă *pentru sine*, credinţa trece în starea de necredinţă. Dacă eu *cred* că prietenul meu Pierre ţine la mine, asta vrea să spună că prietenia sa îmi apare ca sensul tuturor actelor sale. Credinţa este o conştiinţă specială *a sensului* actelor lui Pierre. Dar dacă ştiu că eu cred, credinţa îmi apare ca pură determinaţie subiectivă, fără corelativ exterior. E ceea ce face din

însuşi cuvântul „a crede" un termen utilizat în mod indiferent pentru a indica neclintita fermitate a credinţei („Dumnezeul meu, cred în tine") şi caracterul său dezarmant şi strict subiectiv („Pierre este prietenul meu? Nu ştiu câtuşi de puţin: cred."). Dar natura conştiinţei este astfel încât în ea mediatul şi imediatul sunt una şi aceeaşi fiinţă. A crede înseamnă a şti că crezi şi a şti că crezi înseamnă a nu mai crede. Prin urmare, a crede înseamnă a nu mai crede pentru că nu înseamnă decât a crede, asta în unitatea aceleiaşi conştiinţe nonthetice (de) sine. Desigur, am forţat aici descrierea fenomenului desemnându-l prin cuvântul *cunoaştere*; conştiinţa nonthetică nu este *cunoaştere*. Dar ea se află, prin însăşi transluciditatea sa, la originea oricărei cunoaşteri. Astfel, conştiinţa nonthetică (de) a crede este distrugătoare a credinţei. Dar, în acelaşi timp, însăşi legea *cogito*-ului prereflexiv implică faptul că fiinţa lui a crede trebuie să fie conştiinţa de a crede. Astfel, credinţa este o fiinţă care se pune în discuţie în propria sa fiinţă, care nu se poate realiza decât în distrugerea sa, care nu se poate manifesta conform cu sine decât negându-se; este o fiinţă pentru care a fi înseamnă a părea şi a părea înseamnă a se nega. A crede înseamnă a nu crede. Se vede motivul: fiinţa conştiinţei este de a exista prin sine, deci de a se face să fie şi prin asta de a se depăşi. În acest sens, conştiinţa este în mod perpetuu eliberare de sine, credinţa devine necredinţă, imediatul mediere, absolutul relativ şi relativul absolut. Idealul bunei-credinţe (a crede ceea ce crezi) este, ca şi cel al sincerităţii (a fi ceea ce eşti), un ideal de a-fi-în-sine. Orice credinţă nu este îndeajuns credinţă, nu crezi niciodată în ceea ce crezi. Şi, prin urmare, proiectul primar al relei-credinţe nu este decât utilizarea acestei auto-distrugeri a faptului de conştiinţă. Dacă orice credinţă de bună-credinţă este o credinţă imposibilă, e loc acum pentru orice credinţă imposibilă. Incapacitatea mea *de a crede* că sunt curajos nu mă va mai descuraja, de vreme ce nici o credinţă nu poate vreodată să creadă destul. Voi defini drept credinţă *a mea* această credinţă imposibilă. Cu siguranţă, nu voi putea să-mi ascund că eu cred pentru a nu crede şi că nu cred *pentru* a crede. Dar subtila şi totala neantizare a

relei-credinţe de către ea însăşi nu m-ar putea surprinde: ea există în adâncul oricărei credinţe. Ce înseamnă deci asta? În momentul în care vreau *să mă cred* curajos, *ştiu* că sunt laş? Şi această certitudine ar veni să-mi distrugă credinţa? Dar, *în primul rând*, eu *nu sunt* în mai mare măsură curajos decât laş, dacă trebuie să se înţeleagă asta în felul de a fi al în-sinelui. În al doilea rând, eu nu *ştiu* că sunt curajos, o asemenea privire asupra mea nu se poate însoţi decât de *credinţă*, căci ea depăşeşte pura certitudine reflexivă. În al treilea rând, e foarte adevărat că reaua-credinţă nu ajunge să creadă ceea ce vrea să creadă. Dar tocmai ca acceptare de a nu crede ceea ce crede este ea rea-credinţă. Buna-credinţă vrea să evite „a-nu-crede-ceea-ce-crezi“ în fiinţă; reaua-credinţă evită fiinţa în „a-nu-crede-ceea-ce-crezi“. Ea a dezarmat dinainte orice credinţă: pe cele pe care ar vrea să le dobândească şi, în acelaşi timp, pe celelalte, pe cele pe care vrea să le evite. *Voind* această auto-distrugere a credinţei, din care ştiinţa evadează către evidenţă, ea ruinează credinţele care i se opun, care se revelează ele însele ca *a nu fi decât* credinţă. Astfel vom putea înţelege mai bine fenomenul primar de rea-credinţă.

În reaua-credinţă nu există minciună cinică, nici pregătire savantă de concepte mincinoase. Actul primar al relei-credinţe este acela de a evita ceea ce nu se poate evita, de a evita ceea ce eşti. Or, însuşi proiectul evitării îi revelează relei-credinţe o dezagregare internă în sânul fiinţei şi această dezagregare e ceea ce ea vrea să fie. Înseamnă că, la drept vorbind, cele două atitudini imediate pe care le putem lua faţă de fiinţa noastră sunt condiţionate de însăşi natura acestei fiinţe şi de raportul său imediat cu în-sinele. Buna-credinţă caută să evite dezagregarea internă a fiinţei mele către în-sinele care ea ar trebui să fie şi nu este. Reaua-credinţă caută să evite în-sinele în dezagregarea internă a fiinţei mele. Dar ea neagă însăşi această dezagregare, aşa cum neagă despre ea însăşi că ar fi rea-credinţă. Evitând prin „a-nu-fi-ceea-ce-eşti“ în-sinele care nu sunt eu în modul de a fi ceea ce nu eşti, reaua-credinţă, care se reneagă în calitate de rea-credinţă, vizea-

ză în-sinele care nu sunt eu în chipul de „a-nu-fi-ceea-ce-nu-ești".[1] Dacă reaua-credință este posibilă, înseamnă că ea este amenințarea imediată și permanentă a oricărui proiect al ființei umane, înseamnă că, în chiar ființa sa, conștiința ascunde un risc permanent de rea-credință. Iar originea acestui risc este că, în ființa sa, conștiința este deopotrivă ceea ce nu este și nu este ceea ce este. În lumina acestor remarce putem aborda acum studiul ontologic al conștiinței, în măsura în care ea este nu totalitatea ființei umane, ci miezul direct al acestei ființe.

[1] Dacă este indiferent să fii de bună sau de rea-credință, pentru că reaua-credință se repliază asupra bunei-credințe și se strecoară la însăși originea proiectului său, asta nu înseamnă că n-am putea scăpa in mod radical de reaua-credință. Dar asta presupune o redobândire a ființei corupte de către ea însăși, pe care o vom numi autenticitate și a cărei descriere nu își are locul aici.

PARTEA A DOUA

# Ființa-pentru-sine

## Capitolul întâi
## STRUCTURILE IMEDIATE ALE PENTRU-SINELUI

### I
### *Prezența la sine*

Negația ne-a trimis la libertate, aceasta la reaua-credință, iar reaua-credință la ființa conștiinței drept condiția sa de posibilitate. Se impune deci să reluăm, în lumina exigențelor pe care le-am stabilit în capitolele precedente, descrierea pe care am încercat-o în introducerea acestei lucrări, adică trebuie să revenim pe terenul *cogito*-ului prereflexiv. Dar *cogito*-ul nu oferă niciodată decât ceea ce i se cere să ofere. Descartes l-a interogat în legătură cu aspectul său funcțional: „Mă *îndoiesc, gândesc*" și, pentru că a vrut să treacă fără fir conducător de la acest aspect funcțional la dialectica existențială, a căzut în eroarea substanțialistă. Husserl, prevenit de această eroare, a rămas temător pe planul descrierii funcționale. Din această cauză, n-a depășit niciodată pura descriere a aparenței ca atare, s-a închis în *cogito* și merită să fie numit, în ciuda tăgăduirilor sale, fenomenist mai degrabă decât fenomenolog; iar fenomenismul său se învecinează în fiecare clipă cu idealismul kantian. Heidegger, vrând să evite acest fenomenism al descrierii, care conduce la izolarea megarică și antidialectică a esențelor, abordează direct analitica existențială fără să treacă prin *cogito*. Dar „Dasein"-ul, pentru că a fost privat încă de la început de dimensiunea de conștiință, nu va putea niciodată recuceri această dimensiune. Heidegger înzestrează realitatea-umană cu o comprehensiune de sine pe care o definește ca un „pro-iect [*pro-jet*] ek-static" al propriilor sale posibilități. Și nu intră în intențiile noastre de a nega existența acestui proiect. Dar ce ar fi o comprehensiune care, în sine însăși, nu ar fi conștiință (de) a fi comprehensiune? Acest caracter ek-static al realității-umane recade într-un în-sine șozist și orb

dacă nu se iveşte din conştiinţa de ek-stază. La drept vorbind, trebuie plecat de la *cogito*, dar se poate spune despre el, parodiind o formulă celebră, că el duce la tot, cu condiţia să ieşi din el. Cercetările noastre precedente, care se referă la condiţiile de posibilitate ale anumitor conduite, nu aveau drept scop decât să ne facă în măsură să interogăm *cogito*-ul în legătură cu fiinţa sa şi să ne furnizeze instrumentul dialectic care ne-ar permite să găsim în *cogito*-ul însuşi mijlocul de a evada din imediat către totalitatea de fiinţă care constituie realitatea-umană. Să revenim deci la descrierea conştiinţei nonthetice (de) sine, să-i examinăm rezultatele şi să ne întrebăm ce înseamnă pentru conştiinţă necesitatea de a fi ceea ce nu este şi de a nu fi ceea ce este.

„Ființa conştiinţei, scriam în Introducere, este o fiinţă pentru care, în ființa sa, este în discuţie fiinţa sa." Asta înseamnă că fiinţa conştiinţei nu coincide cu ea însăşi într-o adecvare plenară. Această adecvare, care este cea a în-sinelui, se exprimă prin această formulă simplă: *ființa este ceea ce este*. Nu există în în-sine vreo parcelă de fiinţă care să nu fie fără distanţă faţă de ea însăşi. Nu există în fiinţa astfel concepută nici cea mai mică schiţă de dualitate: e ceea ce vom exprima spunând că densitatea de ființă a în-sinelui este infinită. E plinul. Principiul identităţii poate fi considerat sintetic nu numai pentru că-şi limitează influenţa la o regiune de fiinţă definită, ci mai ales deoarece concentrează în el infinitul densităţii. A este A înseamnă: A există sub o infinită comprimare, cu o densitate infinită. Identitatea este conceptul limită al unificării; nu este adevărat că în-sinele ar avea nevoie de o unificare sintetică a fiinţei sale: la limita extremă a ei înseşi, unitatea dispare şi trece în identitate. Identicul este idealul unului şi unul ajunge în lume prin realitatea-umană. În-sinele este plin de el însuşi şi nu s-ar putea imagina plenitudine mai totală, adecvaţie mai perfectă a conţinutului cu conţinătorul: nu există nici cel mai mic vid în fiinţă, nici cea mai mică fisură pe unde s-ar putea strecura neantul.

Dimpotrivă, caracteristica conştiinţei este că ea e o decomprimare de fiinţă. Într-adevăr, e imposibil s-o defineşti drept coincidenţă cu sine. Despre această masă, eu pot spune că ea este pur şi simplu

*această* masă. Dar despre credința mea nu mă pot limita la a spune că este credință: credința mea este conștiință (de) credință. S-a spus adesea că privirea reflexivă alterează faptul de conștiință spre care se îndreaptă. Husserl însuși mărturisește că faptul „de a fi văzut" antrenează pentru fiecare „Erlebnis" o modificare totală. Dar noi credem a fi arătat că prima condiție a oricărei reflexivități este un *cogito* prereflexiv. Acest cogito, desigur, nu se pune drept obiect, el rămâne intraconștiențial. Dar el nu e mai puțin omolog *cogito*-ului reflexiv în aceea că apare ca necesitatea primă pentru conștiința nereflectată de a fi văzută de către ea însăși; el prezintă deci în mod originar acest caracter incomod de a exista pentru un martor, în ciuda faptului că acest martor pentru care conștiința există este ea însăși. Astfel, prin simplul fapt că credința mea este sesizată drept credință, ea *nu mai este doar credință*, adică deja nu mai este credință, e credință tulburată. În consecință, judecata ontologică „credința este conștiință (de) credință" n-ar putea în nici un caz să fie luată drept o judecată de identitate: subiectul și atributul sunt în mod radical diferite și aceasta, totuși, în unitatea indisolubilă a unei aceleiași ființe.

Fie, se va spune, dar cel puțin trebuie spus că conștiința (de) credință este conștiință (de) credință. Regăsim la acest nivel identitatea și în-sinele. Ar fi vorba numai de a alege în mod convenabil planul în care ne sesizăm obiectul. Dar aceasta nu este adevărat: a afirma că conștiința (de) credință este conștiință (de) credință înseamnă a desolidariza conștiința de credință, a suprima paranteza și a face din credință un obiect pentru conștiință, înseamnă a face un salt brusc pe planul reflexivității. O conștiință (de) credință care nu ar fi decât conștiință (de) credință ar trebui, într-adevăr, să capete conștiință (de) ea însăși ca și conștiință (de) credință. Credința ar deveni pură calificare transcendentă și noematică a conștiinței; conștiința ar fi liberă să se determine așa cum i-ar plăcea în fața acestei credințe; ea s-ar asemăna acelei priviri impasibile pe care conștiința lui Victor Cousin o aruncă asupra fenomenelor psihice pentru a le lumina rând pe rând. Dar analiza îndoielii metodice pe care Husserl a încercat-o a pus suficient în lumină faptul că doar conștiința reflexivă se poate desolidari-

za de ceea ce pune conştiinţa reflectată. Numai la nivelul reflexiv se poate încerca o ἐποχή, o punere între paranteze, se poate refuza ceea ce Husserl numeşte „Mitmachen"*. Conştiinţa (de) credinţă, alterând ireparabil credinţa, nu se distinge de ea, ea *este pentru* a produce actul de credinţă. Prin urmare, suntem obligaţi să mărturisim că conştiinţa (de) credinţă este credinţă. În consecinţă sesizăm la originea sa acest dublu joc de trimiteri: conştiinţa (de) credinţă este credinţă, iar credinţa este conştiinţă (de) credinţă. În nici un caz nu putem spune că conştiinţa este conştiinţă, nici că credinţa este credinţă. Fiecare din termeni trimite la celălalt şi totuşi fiecare termen este diferit de celălalt. Am văzut, nici credinţa, nici plăcerea, nici bucuria nu pot să existe *înainte* de a fi conştiente, conştiinţa este măsura fiinţei lor; dar nu e mai puţin adevărat că, din însuşi faptul că nu poate exista decât ca *tulburată*, credinţa există dintru început ca evadând de la sine, ca spărgând unitatea tuturor conceptelor în care putem dori s-o închidem.

Astfel, conştiinţa (de) credinţă şi credinţa sunt una şi aceeaşi fiinţă, a cărei caracteristică este imanenţa absolută. Dar din momentul în care vrem să sesizăm această fiinţă, ea ne alunecă printre degete şi ne găsim în faţa unei aparenţe de dualitate, a unui joc de reflexe, căci conştiinţa este reflex; dar tocmai în calitate de reflex este ea reflectantul, iar dacă încercăm să o sesizăm ca reflectant ea dispare şi vom da din nou peste reflex. Această structură de reflex-reflectant a descumpănit filosofii, care au vrut s-o explice printr-un recurs la infinit, fie punând, ca Spinoza, o *idea-ideae* care cere o *idea-ideae-ideae* etc., fie definind, în maniera lui Hegel, întoarcerea la sine ca adevăratul infinit. Dar introducerea infinitului în conştiinţă, dincolo de faptul că îngheaţă fenomenul şi-l întunecă, nu este decât o teorie explicativă destinată în mod expres să reducă fiinţa conştiinţei la cea a în-sinelui. Existenţa obiectivă a reflexului-reflectant, dacă o acceptăm aşa cum se oferă, ne obligă, dimpotrivă, să concepem un mod de a fi diferit de în-sine: nu o unitate care conţine o dualitate, nu o sinteză care depăşeşte şi suprimă momentele abstracte ale tezei şi antitezei, ci o duali-

* (germ.) a face împreună cu (*n.tr.*).

tate care *este* unitate, un reflex care *este* propria sa reflectare. Dacă într-adevăr căutăm să atingem fenomenul total, adică unitatea acestei dualităţi sau conştiinţe (de) credinţă, el ne trimite imediat la unul din termeni, iar acest termen, la rândul său, ne trimite la organizarea unitară a imanenţei. Dar dacă, dimpotrivă, vrem să pornim de la dualitatea ca atare şi să punem conştiinţa şi credinţa ca un cuplu, întâlnim *idea-ideae* a lui Spinoza şi ratăm fenomenul prereflexiv pe care voiam să-l studiem. Înseamnă că conştiinţa prereflexivă este conştiinţă (de) sine. Şi chiar această noţiune de sine e cea care trebuie studiată, *căci* ea defineşte însăşi *fiinţa* conştiinţei.

Să observăm mai întâi că termenul de în-sine, pe care l-am împrumutat de la tradiţie pentru a desemna fiinţa transcendentă, este impropriu. Într-adevăr, la limita coincidenţei cu sine, sinele dispare pentru a lăsa loc fiinţei identice. *Sinele* n-ar putea fi o proprietate a fiinţei-în-sine. Prin natură el este un *reflectat*, aşa cum îl indică îndeajuns sintaxa şi, în special, rigoarea logică a sintaxei latine şi distincţiile stricte pe care gramatica le stabileşte între folosirea lui „*ejus*“* şi cea a lui „*sui*“**. *Sinele* trimite, şi trimite în mod precis, la *subiect*. El indică un raport al subiectului cu el însuşi, iar acest raport este chiar o dualitate, dar o dualitate aparte de vreme ce cere simboluri verbale speciale. Dar, pe de altă parte, *sinele* nu desemnează fiinţa nici în calitate de subiect, nici în calitate de complement. Într-adevăr, dacă am în vedere „se“-ul din „el se plictiseşte“, de exemplu, *constat* că se întredeschide pentru a lăsa să apară în spatele lui însuşi subiectul. El nu este câtuşi de puţin subiectul de vreme ce subiectul, fără raport cu sine, s-ar condensa în identitatea în-sinelui; nu este nici o articulaţie consistentă a realului de vreme ce lasă să apară subiectul în spatele lui. De fapt, *sinele* nu poate fi sesizat ca un existent real: subiectul nu poate *să fie* sine, căci coincidenţa cu sine face, am văzut, să dispară sinele. Dar nu poate nici *să nu fie* sine, de vreme ce sinele este indiciul subiectului însuşi. *Sinele* reprezintă deci o distanţă ideală în imanenţa subiectului în raport cu el însuşi, un mod de *a nu fi propria sa*

---

* al său (*n.tr.*).

** de sine (*n.tr.*).

*coincidență*, de a scăpa de identitate punând-o ca unitate, pe scurt, de a fi în echilibru perpetuu instabil între identitatea în calitate de coeziune absolută, fără urmă de diversitate, şi unitatea ca sinteză a unei multiplicități. E ceea ce vom numi *prezența la sine*. Legea de a fi a *pentru-sinelui*, ca temei ontologic al conştiinței, este de a fi el însuşi sub forma de prezență la sine.

Această prezență la sine a fost luată adesea drept o plenitudine de existență şi o prejudecată foarte răspândită printre filosofi face să i se atribuie conştiinței cea mai înaltă demnitate de ființă. Dar acest postulat nu poate fi menținut după o descriere mai detaliată a noțiunii de prezență. Într-adevăr, orice „*prezență la*“ implică dualitate, deci separație cel puțin virtuală. Prezența ființei la sine implică o dezlipire a ființei în raport cu sine. Coincidența identicului este veritabila plenitudine de ființă, tocmai pentru că în această coincidență nu este loc lăsat pentru nici o negativitate. Fără îndoială principiul identității poate chema principiul noncontradicției, aşa cum a văzut Hegel. Ființa care este ceea ce este trebuie să poată fi ființa care nu este ceea ce nu este. Dar, în primul rând, această negație, ca toate celelalte, vine la suprafața ființei prin realitatea-umană, aşa cum am arătat, şi nu printr-o dialectică proprie ființei înseşi. În plus, acest principiu nu poate indica decât raporturile ființei cu *exteriorul*, de vreme ce el determină chiar raporturile ființei cu ceea ce ea nu este. E vorba deci de un principiu constitutiv al *relațiilor externe*, aşa cum îi pot ele apărea unei realități-umane prezente la ființa-în-sine şi angajată în lume; el nu priveşte raporturile interne ale ființei; aceste raporturi, în măsura în care ar pune o alteritate, nu există. Principiul identității este negația oricărui gen de relație în sânul ființei-în-sine. Dimpotrivă, prezența la sine presupune că o fisură impalpabilă s-a strecurat în ființă. Dacă este prezentă la sine, înseamnă că nu este în întregime sine. Prezența este o degradare imediată a coincidenței, căci ea presupune separația. Dar dacă întrebăm acum: *ce este* cel care separă subiectul de el însuşi, suntem constrânşi să mărturisim că nu e *nimic*. Ceea ce separă, de obicei, este o distanță în spațiu, un interval de timp scurs, un diferend psihologic sau doar individualitatea a doi co-prezenți, pe

scurt, o realitate *calificată*. Dar, în cazul care ne preocupă, *nimic* nu poate separa conştiinţa (de) credinţă de credinţă, de vreme ce credinţa nu e *nimic altceva* decât conştiinţa (de) credinţă. A introduce în unitatea unui *cogito* prereflexiv un element calificat exterior acestui *cogito* ar însemna să-i spargi unitatea, să-i distrugi transluciditatea; ar exista atunci în conştiinţă ceva căruia ea nu i-ar fi conştiinţă şi care n-ar exista în sine însuşi ca şi conştiinţă. Separaţia care separă credinţa de ea însăşi nu se lasă nici sesizată, nici măcar concepută separat. Cauţi s-o decelezi, ea dispare: regăseşti credinţa ca pură imanenţă. Dar dacă, dimpotrivă, vrei să sesizezi credinţa ca atare, atunci fisura este aici, apărând atunci când nu vrei s-o vezi, dispărând când încerci s-o contempli. Această fisură este deci negativul pur. Distanţa, intervalul de timp scurs, diferendul psihologic pot fi sesizate în ele însele şi închid ca atare elemente de pozitivitate, ele au o simplă *funcţie* negativă. Dar fisura intraconştienţială este un nimic în afara a ceea ce ea neagă şi nu poate avea fiinţă decât în măsura în care nu se vede. Acest negativ care este neant de fiinţă şi putere neantizatoare totodată este *neantul*. Nicăieri nu l-am putea sesiza într-o astfel de puritate. Peste tot în altă parte trebuie, într-un fel sau altul, să-i conferim fiinţa-în-sine în calitate de neant. Dar neantul care apare în inima conştiinţei *nu este*. El *este fost*. Credinţa, de exemplu, nu este contiguitate a unei fiinţe cu o altă fiinţă, ea este *propria sa* prezenţă la sine, propria sa decompresie de fiinţă. Altfel unitatea pentru-sinelui s-ar ruina în dualitatea a două în-sine. Prin urmare, pentru-sinele trebuie să fie propriul său neant. Fiinţa conştiinţei, în calitate de conştiinţă, este de a exista *la distanţă de sine* ca prezenţă la sine, iar această distanţă nulă pe care fiinţa o admite în fiinţa sa este Neantul. Astfel, pentru ca să existe un *sine*, trebuie ca unitatea acestei fiinţe să cuprindă propriul său neant ca neantizare a identicului. Căci neantul care se strecoară în credinţă este neantul *său*, neantul credinţei în calitate de credinţă în sine, credinţă oarbă şi plină, „credinţă de cărbunar". Pentru-sinele este fiinţa care se determină ea însăşi să existe în măsura în care nu poate să coincidă cu ea însăşi.

Se înțelege, în consecință, că interogând fără fir conducător acest *cogito* prereflexiv n-am *găsit* neantul în nici o parte. Neantul nu se *găsește*, nu se *dezvăluie* în felul în care se poate găsi, dezvălui o ființă. Neantul este mereu un *altundeva*. Este obligația pentru-sinelui de a nu exista niciodată decât sub forma unui altundeva în raport cu el însuși, de a exista ca o ființă care se afectează perpetuu de o inconsistență de a fi. Această inconsistență nu trimite de altfel la o altă ființă, nu este decât o trimitere perpetuă de sine la sine, de la reflex la reflectant, de la reflectant la reflex. Totuși, această trimitere nu provoacă în sânul pentru-sinelui o mișcare infinită, ea este dată în unitatea unui singur act: mișcarea infinită nu aparține decât privirii reflexive care vrea să sesizeze fenomenul ca totalitate și care este trimisă de la reflex la reflectant, de la reflectant la reflex, fără a se putea opri. Astfel, neantul este acest gol de ființă, această cădere a în-sinelui către sinele prin care se constituie pentru-sinele. Dar acest neant nu poate „să fie fost" decât dacă existența sa de împrumut este corelativă unui act neantizator al ființei. Acest act perpetuu prin care în-sinele se degradează în prezență la sine îl vom numi act ontologic. Neantul este punerea în discuție a ființei de către ființă, adică tocmai conștiința sau pentru-sinele. Este un eveniment absolut care vine la ființă prin ființă și care, fără să aibă ființă, este perpetuu susținut de către ființă. Ființa în sine fiind izolată în ființa sa prin totala sa pozitivitate, nici o ființă nu poate produce ființă și nimic nu poate ajunge la ființă prin ființă, decât neantul. Neantul este posibilitatea proprie ființei și unica sa posibilitate. Iar această posibilitate originară nu apare decât în actul absolut care o realizează. Neantul, fiind neant de ființă, nu poate veni la ființă decât prin ființa însăși. Și, fără îndoială, vine la ființă printr-o ființă aparte, care este relitatea-umană. Dar această ființă se constituie ca realitate-umană în măsura în care ea nu este nimic decât proiectul originar al propriului său neant. Realitatea-umană este ființa în măsura în care aceasta este în ființa sa și pentru ființa sa fundament unic al neantului în sânul ființei.

## *II*
## *Facticitatea pentru-sinelui*

Totuşi, pentru-sinele *este.* El este, se va spune, fie chiar în calitate de fiinţă care nu este ceea ce este şi care este ceea ce nu este. Este, de vreme ce, oricare ar fi piedicile care o fac să eşueze, proiectul sincerităţii este cel puţin conceptibil. Este, în calitate de eveniment, în sensul în care eu pot să spun că Philip II *a fost*, că prietenul meu Pierre este, există; el *este* în măsura în care apare într-o condiţie pe care n-a ales-o, în măsura în care Pierre este burghez francez din 1942, în care Schmitt *era* lucrător berlinez în 1870; este în măsura în care a fost aruncat într-o lume, lăsat într-o „situaţie“, este în măsura în care este pură contingenţă, în măsura în care pentru el, ca şi pentru lucrurile lumii, ca pentru acest zid, acest copac, această ceaşcă, se poate pune întrebarea originară: „De ce această fiinţă este aşa şi nu altfel?“ Este, în măsura în care există în el ceva căruia nu el îi este fundamentul: *prezenţa sa la lume.*

Această sesizare a fiinţei de către ea însăşi ca nefiind propriul său fundament este în esenţa oricărui *cogito.* E remarcabil, în această privinţă, că ea se descoperă imediat *cogito*-ului *reflexiv* al lui Descartes. Într-adevăr, atunci când Descartes vrea să profite de descoperirea sa, se sesizează el însuşi ca o fiinţă imperfectă, „de vreme ce se îndoieşte“. Dar, în această fiinţă imperfectă, constată prezenţa ideii perfecţiunii. El aprehendează deci un decalaj între tipul de fiinţă pe care-l poate concepe şi fiinţa care este el. Acest decalaj sau lipsă de fiinţă e cel care se află la originea celui de-al doilea argument al existenţei lui Dumnezeu. Într-adevăr, dacă se îndepărtează terminologia scolastică, ce rămâne din acest argument: sensul foarte precis că fiinţa care posedă în ea ideea perfecţiunii nu poate fi propriul său fundament, altfel ea s-ar fi produs în conformitate cu această idee. În alţi termeni: o fiinţă care ar fi propriul său fundament n-ar putea suferi nici cel mai mic decalaj între ceea ce este şi ceea ce concepe, căci s-ar produce în conformitate cu înţelegerea sa a fiinţei şi n-ar putea concepe decât ceea ce este. Dar această aprehendare a fiinţei ca o lipsă de

ființă în raport cu ființa este mai întâi o sesizare de către *cogito* a propriei sale contingențe. Gândesc, deci sunt. Ce sunt eu? O ființă care nu este propriul său fundament, care, în calitate de ființă, ar putea fi alta decât este, în măsura în care nu-și explică ființa. Această intuiție primară a propriei noastre contingențe e ceea ce Heidegger va da ca motivația primară a trecerii de la inautentic la autentic. Ea este neliniște, chemare a conștiinței („Ruf des Gewissens"), sentiment de culpabilitate. La drept vorbind, descrierea lui Heidegger lasă foarte clar să apară grija de a funda ontologic o Etică de care el pretinde că nu se preocupă, precum și de a-și concilia umanismul cu sensul religios al transcendentului. Intuiția contingenței noastre nu este asimilabilă unui sentiment de culpabilitate. Asta nu înseamnă mai puțin că, în aprehendarea noastră de către noi înșine, ne apărem cu caracteristicile unui fapt nejustificabil.

Dar nu tocmai ne sesizam[1] noi drept conștiință, adică drept o „ființă care există prin sine"? Cum putem fi noi, în unitatea unei aceleiași apariții la ființă, această ființă care există prin sine ca nefiind fundamentul ființei sale? Sau, în alți termeni, cum poate pentru-sinele, care, în măsura în care *este*, nu este propria sa ființă, în sensul că i-ar fi fundamentul, să fie, în măsura în care este pentru-sine, fundament al propriului său neant? Răspunsul este în întrebare.

Într-adevăr, dacă ființa este fundamentul neantului în calitate de neantizatoare a propriei sale ființe, asta nu vrea să însemne și că ea este fundamentul ființei sale. Pentru a-și întemeia propria ființă, ar trebui să existe la distanță de sine, iar asta ar implica o anumită neantizare a ființei întemeiate ca și a ființei întemeietoare, o dualitate care ar fi unitate: am recădea în cazul pentru-sinelui. Într-un cuvânt, orice efort de a concepe ideea unei ființe care a fi fundament al ființei sale sfârșește, în ciuda lui însuși, s-o formeze pe cea a unei ființe care, contingentă în calitate de ființă-în-sine, ar fi fundamentul propriului său neant. Actul de cauzare prin care Dumnezeu este *causa sui* este un act neantizator ca orice reluare de sine prin sine, chiar în măsura în care relația primară de necesitate este o întoarcere la *sine*, o refle-

[1] Cf. chiar aici, Introducere, paragr. III.

xivitate. Şi la rândul său, această necesitate originară apare pe fundamentul unei fiinţe contingente, exact cea care *este pentru* a fi cauză de sine. Cât despre efortul lui Leibniz de a defini necesarul pornind de la posibil – definiţie reluată de Kant – el se concepe din punctul de vedere al cunoaşterii şi nu din punctul de vedere al fiinţei. Trecerea de la posibil la fiinţă aşa cum o concepe Leibniz (necesarul este o fiinţă a cărei posibilitate implică existenţa) marchează trecerea de la ignoranţa noastră la cunoaştere. Într-adevăr, posibilitatea nu poate fi aici posibilitate decât în comparaţie cu gândirea noastră, de vreme ce ea precede existenţa. Ea este posibilitate externă în raport cu fiinţa a cărei posibilitate este, de vreme ce fiinţa decurge din ea ca o consecinţă dintr-un principiu. Dar am subliniat mai sus că noţiunea de posibilitate ar putea fi considerată sub două aspecte. Într-adevăr, s-ar putea face din ea un indiciu subiectiv („e posibil ca Pierre să fi murit" semnifică ignoranţa în care sunt faţă de soarta lui Pierre) şi în acest caz martorul e cel care decide în legătură cu posibilul în prezenţa lumii; fiinţa îşi are posibilitatea în afara sa, în pura privire care cântăreşte şansele sale de a fi; posibilitatea poate foarte bine să *ne* fie dată înaintea fiinţei, dar ea ne este dată *nouă* şi nu este câtuşi de puţin posibilitate *a* acestei fiinţe; nu aparţine posibilităţii bilei care se învârteşte pe covor să fie deviată de un pliu al stofei; posibilitatea de deviere nu-i aparţine nici covorului, ea nu poate decât să fie stabilită în mod sintetic de către martor ca un raport extern. Dar posibilitatea poate, de asemenea, să ne apară ca structură ontologică a realului: atunci ea aparţine anumitor fiinţe ca posibilitatea *lor*, ea este posibilitatea care *sunt* ele, pe care ele o au spre a fi. În acest caz, fiinţa îi susţine fiinţei propriile sale posibilităţi, le este fundamentul şi nu se poate deci ca necesitatea fiinţei să se poată extrage din posibilitatea sa. Într-un cuvânt, Dumnezeu, dacă există, este contingent.

Astfel fiinţa conştiinţei, în măsura în care această fiinţă este în sine *pentru* a se neantiza în pentru-sine, rămâne contingentă, adică nu-i aparţine conştiinţei să şi-o dea, nici să o primească de la alţii. Într-adevăr, în afară de faptul că argumentul ontologic, ca şi argumentul cosmologic, eşuează in a constitui o fiinţă necesară, explicaţia

și fundamentul ființei mele în măsura în care sunt *o astfel* de ființă n-ar putea fi căutate în ființa necesară: premisele „Tot ceea ce este contingent trebuie să găsească un fundament într-o ființă necesară. Or, eu sunt contingent" marchează o dorință de a funda și nu legarea explicativă de un fundament real. Într-adevăr, ea nu ar putea câtuși de puțin să dea socoteală de *această* contingență, ci numai de ideea abstractă de contingență în general. În plus e vorba aici de valoare, nu de fapt.[1] Dar dacă ființa-în-sine este contingentă, ea se restabilește pe sine însăși degradându-se în pentru-sine. Ea este pentru a se pierde în pentru-sine. Într-un cuvânt, ființa *este* și nu poate decât să fie. Dar posibilitatea proprie ființei – cea care se revelează în actul neantizator – este de a fi temei de sine în calitate de conștiință prin actul sacrificial care o neantizează; pentru-sinele este în-sinele pierzându-se ca în-sine pentru a se întemeia în calitate de conștiință. Astfel conștiința are de la ea însăși acest a-fi-conștiință al său și nu poate să retrimită decât la ea însăși în măsura în care ea este propria sa neantizare, dar *cel care* se neantizează în conștiință, fără a putea fi considerat fundamentul conștiinței, este în-sinele contingent. În-sinele nu poate întemeia nimic; dacă se întemeiază pe el însuși, o face dându-și modificarea pentru-sinelui. El este fundament al lui însuși în măsura în care *deja nu mai* este în-sine; și întâlnim aici originea oricărui fundament. Dacă ființa în-sine nu poate fi nici propriul său fundament, nici cel al altor ființe, fundamentul în general se naște prin pentru-sine. Nu numai că pentru-sinele, ca în-sine neantizat, se fundează pe el însuși, dar cu el apare fundamentul pentru prima dată.

E adevărat că acest în-sine înghițit și neantizat în evenimentul absolut care este apariția fundamentului sau apariția pentru-sinelui rămâne în sânul pentru-sinelui drept contingența sa originară. Conștiința este propriul ei fundament, dar rămâne contingent faptul *că există* o conștiință mai degrabă decât simplul și purul în-sine la infinit. Evenimentul absolut sau pentru-sinele este contingent în însăși ființa sa. Dacă descifrez datele *cogito*-ului prereflexiv constat, cu siguranță, că pentru-sinele trimite la sine. Orice ar fi, el este sub chipul de

[1] Într-adevăr, acest raționament este în mod explicit bazat pe *exigențele* rațiunii.

conştiinţă de fiinţă. Setea trimite la conştiinţa de sete care ea *este*, ca la fundamentul său – şi invers. Dar totalitatea „reflectat-reflectant", dacă ar putea fi dată, ar fi contingenţă şi în-sine. Numai că această totalitate nu poate fi atinsă, de vreme ce nu pot spune nici că conştiinţa de sete este conştiinţă de sete, nici că setea este sete. Ea este aici, ca totalitate neantizată, ca unitate evanescentă a fenomenului. Dacă sesizez fenomenul ca pluralitate, această pluralitate se indică pe ea însăşi ca unitate totalitară şi, prin aceasta, sensul său este contingenţa, adică mă pot întreba: de ce sunt sete, de ce sunt conştiinţă a acestui pahar, a acestui Eu? Dar de îndată ce iau în considerare această totalitate în ea însăşi, ea se neantizează sub privirea mea, ea *nu este*, este pentru a nu fi, şi revin la pentru-sinele sesizat în aparența sa de dualitate ca temei de sine: am această mânie pentru că mă realizez ca şi conştiinţă de mânie; suprimaţi această cauzare de sine, care constituie fiinţa pentru-sinelui, şi nu veţi mai întâlni nimic, nici măcar „mânia-în-sine", căci mânia există prin natură ca pentru-sine. Astfel, pentru-sinele este susţinut de o perpetuă contingenţă, pe care o reia în contul său şi şi-o asimilează fără a putea vreodată s-o suprime. Această contingenţă perpetuu evanescentă a în-sinelui care bântuie pentru-sinele şi-l leagă de fiinţa-în-sine fără să se lase vreodată sesizat e ceea ce vom numi *facticitatea* pentru-sinelui. Această facticitate este cea care permite să se spună că el *este*, că *există*, cu toate că noi nu am putea niciodată s-o *realizăm* şi o sesizăm întotdeauna prin intermediul pentru-sinelui. Atrăgeam atenţia mai sus[1] că nu putem să fim nimic fără să jucăm că suntem. „Dacă sunt picolo, scriam, asta nu poate fi decât sub chipul de *a nu fi asta.*" Şi este adevărat: dacă aş putea *să fiu* picolo, m-aş constitui dintr-o dată ca un bloc contingent de identitate. Asta nu se întâmplă: această fiinţă contingentă şi în-sine îmi scapă mereu. Dar pentru ca eu să pot da în mod liber un sens obligaţiilor pe care le presupune condiţia mea, trebuie ca, într-un sens, în sânul pentru-sinelui ca totalitate în mod perpetuu evanescentă, fiinţa-în-sine, în calitate de contingenţă evanescentă a *situaţiei* mele, să fie dată. E ceea ce reiese clar din faptul că, dacă trebuie *să joc* că sunt

---

[1] Partea I, Capitolul II, secţiunea a 2-a: Conduitele de rea-credinţă.

picolo pentru a fi picolo, atunci aş putea să fac oricât pe diplomatul sau pe marinarul: nu voi fi. Acest *fapt* insesizabil al condiţiei mele, această impalpabilă diferenţă care separă comedia realizatoare de simpla şi pura comedie e ceea ce face ca pentru-sinele, alegându-şi *sensul* situaţiei sale şi constituindu-se el însuşi ca fundament al lui însuşi în situaţie, *să nu-şi aleagă* poziţia. E ceea ce face ca eu să mă sesizez ca total responsabil de fiinţa mea, în măsura în care îi sunt fundamentul şi, în acelaşi timp, ca total nejustificabil. Fără facticitate, conştiinţa ar putea să-şi aleagă relaţiile cu lumea în felul în care în *Republica* sufletele îşi aleg condiţia: aş putea să mă determin „să mă nasc muncitor" sau „să mă nasc burghez". Dar, pe de altă parte, facticitatea nu mă poate constitui ca *fiind* burghez sau ca *fiind* muncitor. Ea nu este, la drept vorbind, nici măcar o *rezistență* de fapt, de vreme ce doar reluând-o în infrastructura *cogito*-ului *prereflexiv* îi voi conferi sensul şi rezistenţa. Ea nu este decât o indicaţie pe care mi-o dau mie însumi despre fiinţa pe care trebuie s-o ating pentru a fi ceea ce sunt. E imposibil s-o sesizăm în nuditatea sa brută de vreme ce tot ceea ce vom găsi din ea este deja reluat şi construit în mod liber. Simplul *fapt* „de a fi aici", la această masă, în această încăpere, este deja purul obiect al unui concept-limită şi n-ar putea fi atins ca atare. Şi totuşi el este conţinut în „conştiinţa-mea-de-a-fi-aici" drept contingenţa sa plenară, ca în-sinele neantizat pe fondul căruia pentru-sinele se produce el însuşi în calitate de conştiință de a fi aici. Pentru-sinele, aprofundându-se el însuşi ca şi conştiință de a fi aici, nu va descoperi niciodată în sine decât *motivații,* adică va fi perpetuu trimis la el însuşi şi la libertatea sa constantă (Sunt aici pentru... etc.). Dar contingenţa care pătrunde aceste motivaţii, chiar în măsura în care ele se întemeiază pe ele însele în întregime, este facticitatea pentru-sinelui. Raportul pentru-sinelui, care este propriul său fundament în calitate de pentru-sine, cu facticitatea poate fi corect denumit: necesitate de fapt. Şi tocmai această necesitate de fapt e cea pe care Descartes şi Husserl o sesizează ca fiind ceea ce constituie evidenţa *cogito*-ului. Necesar, pentru-sinele este în măsura în care se întemeiază el însuşi. Iată motivul pentru care el este obiectul reflectat al unei intuiţii apo-

dictice: nu mă pot îndoi că sunt. Dar în măsura în care acest pentru-sine, aşa cum este, ar putea să nu fie, el are toată contingenţa faptului. La fel cum libertatea mea neantizatoare se sesizează ea însăşi prin angoasă, pentru-sinele este conştient de facticitatea sa: el are sentimentul întregii sale gratuităţi, el se sesizează ca fiind aici *pentru nimic*, ca fiind *de prisos*.

Nu trebuie confundată facticitatea cu acea substanţă carteziană al cărei atribut este gândirea. Desigur, substanţa gânditoare nu există decât în măsura în care gândeşte şi, fiind lucru creat, ea participă la contingenţa lui *ens creatum*. Dar ea *este*. Ea păstrează caracterul de în-sine în integrîtatea sa, cu toate că pentru-sinele îi este atribut. E ceea ce numim iluzia substanţialistă a lui Descartes. Pentru noi, dimpotrivă, apariţia pentru-sinelui sau evenimentul absolut trimite la efortul unui în-sine de a *se* funda; el corespunde unei încercări a fiinţei de a înlătura contingenţa fiinţei sale; dar această încercare sfârşeşte în neantizarea în-sinelui, pentru că în-sinele nu se poate funda fără a introduce *sinele*, sau trimiterea reflexivă şi neantizatoare, în identitatea absolută a fiinţei sale şi, în consecinţă, fără a se degrada în *pentru-sine*. Pentru-sinele corespunde deci unei destructurări decomprimatoare a în-sinelui, iar în-sinele se neantizează şi se absoarbe în încercarea sa de a se funda. El nu este deci o substanţă căreia pentru-sinele i-ar fi atributul şi care ar produce gândirea fără a se epuiza în chiar această producere. El rămâne pur şi simplu în pentru-sine ca o amintire de fiinţă, ca nejustificabila sa *prezenţă în lume*. Fiinţa-în-sine poate să-şi întemeieze neantul, dar nu fiinţa; în decomprimarea sa ea se neantizează într-un pentru-sine care devine, în calitate de pentru-sine, propriul său fundament; dar contingenţa sa de în-sine rămâne de necucerit. E ceea ce *rămâne* din în-sine în pentru-sine ca facticitate şi e ceea ce face ca pentru-sinele să nu aibă decât o necesitate de fapt, adică este temeiul *fiinţei-sale-conştiinţă* sau *existenţă*, dar nu poate în nici un caz să-şi întemeieze prezenţa. Astfel conştiinţa nu poate în nici un caz să se împiedice să fie şi totuşi ea este total responsabilă de fiinţa sa.

## *III*
## *Pentru-sinele şi ființa valorii*

Un studiu al realității-umane trebuie să înceapă cu *cogito*-ul. Dar „Eu gândesc"-ul cartezian este conceput dintr-o perspectivă instantaneistă a temporalității. Se poate găsi în sânul *cogito*-ului un mijloc de a transcende această instantaneitate? Dacă realitatea-umană s-ar limita la ființa lui *Eu gândesc*, ea n-ar avea decât un adevăr de moment. Şi e foarte adevărat că ea este la Descartes o totalitate instantanee, de vreme ce nu ridică, prin ea însăşi, nici o pretenție asupra viitorului, de vreme ce este nevoie de un act de „creație" continuă pentru a o face să treacă de la o clipă la alta. Dar se poate măcar concepe un adevăr al clipei? Şi *cogito*-ul nu angajează el, în felul său, trecutul şi viitorul? Heidegger este în aşa măsură convins că *Eu gândesc* al lui Husserl este o capcană pentru ciocârlii, fascinantă şi ademenitoare, încât a evitat total recursul la conştiință în descrierea sa a *Dasein*-ului. Scopul său este de a-l arăta în mod imediat ca *grijă*, aşadar ca evadând de la sine în proiectul de sine către posibilitățile care el *este*. Acest proiect de sine în afara sa e cel pe care el îl numeşte „comprehensiune" (*Verstand*) şi care îi permite să stabilească realitatea-umană ca fiind „revelatoare-revelată". Dar această tentativă de a arăta *în primul rând* fuga de sine a *Dasein*-ului va întâlni la rândul său dificultăți insurmontabile: nu se poate suprima *de la început* dimensiunea „conştiință", fie şi pentru a o restabili apoi. Comprehensiunea nu are sens decât dacă este conştiință de comprehensiune. Posibilitatea mea nu poate să existe ca posibilitate a *mea* decât dacă cea care îşi scapă sieşi către ea este conştiința mea. Altfel orice sistem al ființei şi al posibilităților sale va cădea în inconştient, adică în în-sine. Iată-ne trimişi înapoi către *cogito*. De la el trebuie să plecăm. Poate fi el lărgit fără a pierde avantajele evidenței reflexive? Ce ne-a revelat descrierea pentru-sinelui?

Am întâlnit mai întâi o neantizare de care ființa pentru-sinelui se afectează în ființa sa. Şi această revelație a neantului nu ne-a părut să depăşească limitele *cogito*-ului. Dar să privim mai bine.

Pentru-sinele nu poate susține neantizarea fără să se determine el însuşi ca o *lipsă de ființă*. Asta înseamnă că neantizarea nu coincide cu o simplă introducere a vidului în conştiință. Nu o ființă exterioară a expulzat în-sinele din conştiință, ci pentru-sinele e cel care se determină în mod perpetuu pe el însuşi *să nu fie în-sinele*. Asta înseamnă că el nu se poate funda pe sine însuşi decât pornind de la în-sine şi împotriva în-sinelui. Astfel neantizarea, fiind neantizare de ființă, reprezintă legătura originară între ființa pentru-sinelui şi ființa în-sinelui. În-sinele concret şi real este în întregime prezent în inima conştiinței ca cel care ea se determină pe ea însăşi să nu fie. *Cogito*-ul trebuie să ne determine în mod necesar să descoperim această prezență totală şi intangibilă a în-sinelui. Şi, fără îndoială, faptul acestei prezențe va fi însăşi transcendența pentru-sinelui. Dar tocmai neantizarea este originea transcendenței concepute *ca legătură originară* a pentru-sinelui cu în-sinele. Astfel întrevedem un mijloc de a ieşi din *cogito*. Şi vom vedea mai departe, într-adevăr, că sensul profund al *cogito*-ului este de a trimite, prin *esență*, *afară* din sine. Dar nu este încă momentul să descriem această caracteristică a pentru-sinelui. Ceea ce descrierea ontologică a făcut imediat să apară este că această ființă este fundament de sine ca lipsă de ființă, adică se determină în ființa sa printr-o ființă care ea nu este.

Totuşi există multe chipuri de a nu fi şi unele dintre ele nu ating natura intimă a ființei care nu este ceea ce nu este. Dacă, de exemplu, spun despre o călimară că nu este o pasăre, călimara şi pasărea rămân neatinse de negație. Aceasta este o relație externă care nu poate să fie stabilită decât printr-o realitate-umană martor. În schimb, există un tip de negație care stabileşte un raport intern între ceea ce se neagă şi cel despre care se neagă.[1] Din toate negațiile interne, cea care pătrunde cel mai profund în ființă, cea care constituie *în ființa sa* ființa *despre care* ea neagă cu ființa *pe care* o neagă este lipsa. Această lipsă

[1] Acestui tip de negație îi aparține opoziția hegeliană. Dar această opoziție trebuie ea însăşi să se întemeieze pe negația internă primară, adică pe lipsă. De exemplu, dacă neesențialul devine, la rândul său, esențial, este pentru că el este resimțit ca o lipsă în sânul esențialului.

nu-i aparţine naturii în-sinelui, care este în întregime pozitivitate. Ea nu apare în lume decât o dată cu ivirea realităţii-umane. Numai în lumea umană pot să existe lipsuri. O lipsă presupune o trinitate: ceea ce lipseşte sau absentul [*manquant*], cel căruia îi lipseşte ceea ce lipseşte sau existentul, şi o totalitate care a fost dezagregată prin lipsă şi care ar fi restaurată prin sinteza absentului şi a existentului: *nerealizatul* [*manqué*]. Fiinţa care îi este dată intuiţiei realităţii-umane este mereu *cea căreia îi lipseşte* sau existentul. De exemplu, dacă spun că luna nu este plină şi că-i lipseşte un pătrar, realizez această judecată asupra unei intuiții umplute de un corn de lună. Astfel, ceea ce-i este oferit intuiției este un în-sine care, în el însuşi, nu este nici complet, nici incomplet, ci care *este* ceea ce *este*, pur şi simplu, fără legătură cu alte ființe. Pentru ca acest în-sine să fie sesizat drept corn de lună, trebuie ca o realitate-umană să depăşească datul către proiectul totalității realizate – aici discul lunii pline – şi să revină apoi către dat pentru a-l constitui drept corn de lună. Adică pentru a-l realiza în ființa sa pornind de la totalitatea care îi devine fundamentul. Şi în însăşi această depăşire, *absentul* va fi pus ca cel al cărui adaos sintetic la existent va constitui totalitatea sintetică a nerealizatului. În acest sens *absentul* e de aceeaşi natură cu existentul, ar fi suficientă o întorsătură a situației pentru ca el să devină existentul căruia îi lipseşte ceea ce lipseşte, în timp ce existentul ar deveni absent. Acest absent în calitate de complementar al existentului este determinat în fiinţa sa de către totalitatea sintetică a nerealizatului. Astfel, *în lumea umană*, ființa incompletă care se oferă intuiţiei ca absent este constituită de către nerealizat – adică de ceea ce nu este – în fiinţa sa; luna plină e cea care îi conferă cornului lunii fiinţa sa de semilună; înseamnă că ceea ce nu este determină ceea ce este; este specific fiinţei existentului, în calitate de corelativ al unei transcendenţe umane, să conducă în afara sa până la ființa care nu este ea, ca la *sensul* său.

Realitatea-umană, prin care lipsa apare în lume, trebuie să fie ea însăşi o lipsă. Căci lipsa nu poate să vină din fiinţă decât prin lipsă, în-sinele nu poate să fie ocazie de lipsă în în-sine. În alţi termeni, pentru ca fiinţa să lipsească sau să fie lipsită, trebuie ca o fiinţă să se

fică propria sa lipsă; *numai* o ființă care lipsește poate depăși ființa către nerealizat.

Că realitatea-umană este lipsă, existența dorinței ca fapt uman ar fi suficient s-o dovedească. Într-adevăr, cum să explici dorința dacă vrei să vezi în ea o *stare* psihică, adică o ființă a cărei natură e de a fi ceea ce este? O ființă care este ceea ce este, în măsura în care este considerată ca fiind ceea ce este, nu cheamă nimic la sine pentru a se completa. Un cerc neterminat nu cere terminarea decât în măsura în care este depășit de către transcendența umană. În sine el este complet și perfect pozitiv în calitate de curbă deschisă. O stare psihică care ar exista cu suficiența acestei curbe n-ar putea poseda, în plus, nici cel mai mic „apel către“ altceva: ar fi ea însăși, fără nici o relație cu ceea ce nu este ea; ar fi nevoie, pentru a o constitui ca foame sau sete, de o transcendență exterioară care s-o depășească spre totalitatea „foame potolită“, așa cum depășește cornul lunii către luna plină. Nu vom ieși cu bine din încurcătură făcând din dorință un *conatus* conceput după imaginea unei forțe fizice. Căci *conatus*-ul, încă o dată, chiar dacă îi acordăm eficiența unei cauze, n-ar putea poseda în el însuși trăsăturile unei dorințe către o altă stare. *Conatus*-ul ca *producător* de stări nu s-ar putea identifica cu dorința ca *apel* de stare. Un recurs la paralelismul psiho-fiziologic nu ne-ar ajuta mai mult să îndepărtăm aceste dificultăți: setea ca fenomen organic, ca nevoie „fiziologică“ de apă, *nu există*. Organismul privat de apă prezintă anumite fenomene pozitive, de exemplu o anumită îngroșare coagulantă a lichidului sanguin, care provoacă la rândul său anumite alte fenomene. Ansamblul este o stare pozitivă a organismului care nu trimite decât la ea însăși, exact cum îngroșarea unei soluții din care se evaporă apa nu poate fi considerată în ea însăși ca o dorință de apă a soluției. Dacă se presupune o corespondență exactă a mentalului și a fiziologicului, această corespondență nu se poate stabili decât pe fond de identitate ontologică, așa cum a văzut Spinoza. În consecință, ființa setei psihice va fi ființa în sine a unei *stări*, iar noi suntem trimiși din nou la o transcendență martor. Dar atunci setea va fi dorință *pentru* această transcendență, nu *pentru* ea însăși: ea va fi dorință în ochii

celuilalt. Dacă dorinţa trebuie să-şi poată fi ei înseşi dorinţă, trebuie ca ea să fie însăşi transcendenţa, adică să fie prin natură evadare din sine către obiectul dorit. În alţi termeni, trebuie ca ea să fie o lipsă – dar nu o lipsă-obiect, o lipsă suportată, creată prin depăşirea care nu este ea: trebuie ca ea să fie propria sa lipsă de... Dorinţa este lipsă de fiinţă, ea este frecventată în fiinţa sa cea mai intimă de către fiinţa a cărei dorinţă este. Astfel ea dă mărturie despre existenţa lipsei în fiinţa realităţii-umane. Dar dacă realitatea-umană este lipsă, prin ea se iveşte în fiinţă trinitatea existentului, a absentului [*manquant*] şi a nerealizatului [*manqué*]. Cine sunt exact cei trei termeni ai acestei trinităţi?

Cel care joacă aici rolul existentului este ceea ce se oferă *cogito*-ului ca imediatul dorinţei; de exemplu, e acest pentru-sine pe care l-am sesizat ca nefiind ceea ce este şi fiind ceea ce nu este. Dar ce poate fi nerealizatul?

Pentru a răspunde la această întrebare trebuie să revenim asupra ideii de lipsă şi să determinăm mai bine legătura care uneşte existentul cu absentul. Acea legătură n-ar putea să fie de simplă contiguitate. Dacă cel care lipseşte este atât de profund prezent, în însăşi absenţa sa, în inima existentului, înseamnă că existentul şi absentul sunt dintr-o dată sesizaţi şi depăşiţi în unitatea unei aceleiaşi totalităţi. Şi ceea ce se constituie pe sine ca lipsă nu poate s-o facă decât depăşindu-se către o mare formă dezagregată. Astfel lipsa este apariţie pe fondul unei totalităţi. Puţin interesează de altfel că această totalitate a fost dată originar şi este acum dezagregată („braţele lui Venus din Milo *lipsesc*“) sau că ea nu a fost niciodată realizată („Îi lipseşte curajul“). Ceea ce este important e doar că absentul şi existentul se oferă sau sunt sesizate ca trebuind să se neantizeze în unitatea totalităţii nerealizate. Tot ceea ce lipseşte lipseşte *la... pentru...* Şi ceea ce este dat în unitatea unei apariţii primitive este *pentru*-ul, conceput ca nefiind încă sau ca nemaifiind, absenţă către care se depăşeşte sau este depăşit existentul trunchiat care se constituie chiar prin aceasta ca trunchiat. Cine este *pentru*-ul realităţii umane?

Pentru-sinele, ca fundament de sine, este apariţia negaţiei. El se fundează în măsura în care neagă *despre sine* o anumită fiinţă sau o

manieră de a fi. Ceea ce el neagă sau neantizează, ştim, este fiinţa-în-sine. Dar nu e neimportant ce fiinţă-în-sine: realitatea-umană este înainte de toate propriul său neant. Ceea ce neagă ea sau neantizează din sine ca pentru-sine nu poate să fie decât *sine*. Şi, cum ea este constituită în sensul său prin această neantizare şi această prezenţă în ea a ceea ce ea neantizează în calitate de neantizat, *sinele-ca-fiinţă-în-sine* ratată e cel care realizează sensul realităţii-umane. În măsura în care, în raportul său primar cu sine, realitatea-umană nu este ceea ce este, raportul său cu sine nu este originar şi nu poate să-şi tragă sensul decât dintr-un prim raport care este *raportul nul* sau identitatea. Sinele care ar fi ceea ce este e cel care permite sesizarea pentru-sinelui ca nefiind ceea ce este; relaţia negată în definiţia pentru-sinelui – şi care, ca atare, trebuie pusă mai întâi – este o relaţie, dată ca perpetuu absentă, a pentru-sinelui la el însuşi sub modul identităţii. Sensul acestei tulburări subtile prin care setea scapă de sine şi nu este sete, în măsura în care ea este conştiinţă de sete, este o sete care ar fi sete şi care o bântuie. Ceea ce îi lipseşte pentru-sinelui este sinele – sau el însuşi ca în-sine.

N-ar trebui confundat, totuşi, acest în-sine nerealizat cu cel al facticităţii. În-sinele facticităţii, în eşecul său de a se funda, s-a resorbit în pură prezenţă la lume a pentru-sinelui. În-sinele nerealizat, dimpotrivă, este pură absenţă. În plus, eşecul actului fondator a făcut să iasă din în-sine pentru-sinele ca fundament al propriului său neant. Dar sensul actului fondator ratat rămâne ca transcendent. Pentru-sinele, în fiinţa sa, este eşec, pentru că nu este fundament *decât* de sine însuşi în calitate de neant. La drept vorbind, acest eşec este chiar fiinţa sa, dar el nu are sens decât dacă se sesizează el însuşi ca eşec *în prezenţa* fiinţei care el a eşuat să fie, adică a fiinţei care ar fi fundament al fiinţei sale şi nu doar fundament al neantului său, care adică şi-ar fi fundamentul său *în calitate de* coincidenţă cu sine. Prin natură, *cogito*-ul trimite la cel de care e lipsit şi la cel căruia el îi lipseşte, pentru că el este *cogito* bântuit de fiinţă, Descartes a văzut bine aceasta; şi asta e originea transcendenţei: realitatea-umană este propria sa depăşire către ceea ce îi lipseşte, ea se depăşeşte către fiinţa

particulară care ea ar fi dacă ea ar fi ceea ce este. Realitatea-umană nu este ceva care ar exista mai întâi pentru a lipsi apoi de aici sau de acolo: ea există mai întâi ca lipsă şi în legătură sintetică imediată cu ceea ce-i lipseşte. Astfel, evenimentul pur prin care realitatea-umană apare ca prezenţă în lume este sesizat de ea însăşi prin sine ca *propria sa lipsă*. Realitatea-umană se sesizează în venirea sa la existenţă ca fiinţă incompletă. Ea se sesizează ca fiind în măsura în care nu este, în prezenţa totalităţii singulare care îi lipseşte şi care ea este sub formă de a nu o fi* şi care este ceea ce este. Realitatea-umană este depăşire perpetuă către o coincidenţă cu sine care nu este niciodată dată. Dacă, aşadar, *cogito*-ul *tinde* către fiinţă, este pentru că prin însăşi ivirea sa bruscă el se depăşeşte către fiinţă calificându-se în fiinţa sa drept fiinţa căreia îi lipseşte coincidenţa cu sine pentru a fi ceea ce este. *Cogito*-ul este indisolubil legat de fiinţa-în-sine, nu ca o gândire de obiectul său – cea ce ar relativiza în-sinele –, ci ca o lipsă la ceea ce defineşte lipsa sa. În acest sens al doilea argument cartezian este riguros: fiinţa imperfectă se depăşeşte către fiinţa perfectă: fiinţa care nu este fundament decât al neantului său se depăşeşte către fiinţa care este fundament al fiinţei sale. Dar fiinţa către care realitatea umană se depăşeşte nu este un Dumnezeu transcendent: este în inima ei înseşi, nu este decât ea înseşi ca totalitate.

Înseamnă că, într-adevăr, această totalitate nu este purul şi simplul în-sine contingent al transcendentului. Ceea ce conştiinţa sesizează drept fiinţa către care ea se depăşeşte, dacă ea ar fi în-sine pur, ar coincide cu neantizarea conştiinţei. Dar conştiinţa nu se depăşeşte deloc către neantizarea sa, ea nu vrea să se piardă în în-sinele identităţii, la capătul depăşirii sale. Pentru pentru-sinele ca atare revendică pentru-sinele fiinţa-în-sine.

În consecinţă, această fiinţă perpetuu absentă, care bântuie pentru-sinele, este ea însăşi fixată în în-sine. Este imposibila sinteză a

---

* *„la totalité singulière qu'elle manque et qu'elle est sous forme de ne l'être pas“.* Forţăm aici – şi în alte câteva situaţii de acelaşi tip – puţin limitele limbii române pentru a face fraza inteligibilă. Sartre însuşi forţează – vom vedea – în câteva rânduri legile limbii franceze (*n. red.*).

pentru-sinelui şi a în-sinelui: ea ar fi propriul său fundament nu în calitate de neant, ci în calitate de ființă şi ar păstra în ea transluciditatea necesară conştiinţei în acelaşi timp cu coincidența cu sine a ființei-în-sine. Ar conserva în ea acea întoarcere asupra sieşi care condiționează orice necesitate şi orice fundament. Dar această întoarcere asupra sieşi s-ar face fără distanță, n-ar fi deloc prezență la sine, ci identitate cu sine. Pe scurt, această ființă ar fi chiar *sinele* pe care l-am arătat ca neputând să existe decât ca raport perpetuu evanescent, dar ea ar fi el în calitate de ființă substanțială. Astfel realitatea-umană se iveşte ca atare în prezența propriei sale totalități, sau sine, ca lipsă a acestei totalități. Şi această totalitate nu poate fi dată prin natură, de vreme ce ea strânge în sine caracteristicile incompatibile ale în-sinelui şi ale pentru-sinelui. Şi să nu ni se reproşeze că inventăm după plac o ființă de acest gen: când această totalitate ale cărei ființă şi absență absolută sunt ipostaziate ca transcendență dincolo de lume, printr-o mişcare ulterioară a medierii, ia numele de Dumnezeu. Iar Dumnezeu nu este oare o ființă care este ceea ce este, în măsura în care este în întregime pozitivitate şi fundament al lumii – şi în acelaşi timp o ființă care nu este ceea ce este şi care este ceea ce nu este, în calitate de conştiință de sine şi fundament necesar al lui însuşi? Realitatea-umană este suferindă în ființa sa pentru că ea apare în ființă ca perpetuu bântuită de o totalitate care ea este fără a putea s-o fie, de vreme ce ea n-ar putea atinge în-sinele fără a se pierde ca *pentru-sine*. Ea este deci prin natură conştiință nefericită, fără posibilă depăşire a stării de nefericire.

Dar ce este, la drept vorbind, exact în ființa sa această ființă către care se depăşeşte conştiința nefericită? Vom spune că nu există? Aceste contradicții pe care le relevăm în ea dovedesc numai că nu poate fi *realizată*. Şi nimic nu poate avea valoare împotriva acestui adevăr de evidență: conştiința nu poate exista decât *angajată* în această ființă care o încercuieşte din toate părțile şi o tranzitează cu prezența sa fantomă – această ființă care ea este şi care totuşi nu este ea. Vom spune că este o ființă *relativă* la conştiință? Ar însemna s-o confundăm cu obiectul unei *teze*. Această ființă nu este pusă de către şi în

fața conștiinței; nu există conștiință *de această* ființă, de vreme ce ea bântuie conștiința nonthetică (de) sine. Ființa o marchează ca sensul său de a fi, iar conștiința nu este în mai mare măsură conștiință *de ea* decât este conștiință *de sine*. Totuși ea nu ar putea nici să-i scape conștiinței: ci în măsura în care conștiința se raportează la ființă în calitate de conștiință (de) ființă, ființa este aici. Și cu siguranță nu conștiința îi conferă sensul acestei ființe, așa cum o face pentru această călimară sau acest creion; fără această ființă care conștiința este sub formă de a nu o fi, conștiința nu ar fi conștiință, adică lipsă: dimpotrivă, din ființă își extrage, pentru ea însăși, semnificația sa de conștiință. Ființa apare în același timp cu conștiința, deopotrivă în inima sa și în afara ei, ființa este transcendența absolută în imanența absolută, nu există prioritate nici a ei asupra conștiinței, nici a conștiinței asupra ei: ele *fac pereche*. Fără îndoială, ființa nu ar putea să existe fără pentru-sine, dar nici pentru-sinele n-ar putea exista fără ea. Conștiința se află în raport cu această ființă în chipul *de a fi* această ființă, căci ființa este însăși conștiința, dar ca o *ființă* care conștiința nu poate să fie. Ființa este conștiința însăși, în chiar inima conștiinței și de neatins, ca o absență și un irealizabil, iar natura sa este de a închide în sine propria sa contradicție; raportul său cu pentru-sinele este o imanență totală care sfârșește într-o totală transcendență.

De altfel, această ființă nu trebuie concepută ca prezentă la conștiință doar cu trăsăturile abstracte pe care cercetările noastre le-au stabilit. Conștiința concretă apare în situație și este conștiință singulară și individualizată *de* această situație și (de) ea însăși în situație. La această conștiință concretă este prezent sinele și toate trăsăturile concrete ale conștiinței își au corelativele în totalitatea sinelui. Sinele este individual și bântuie pentru-sinele ca desăvârșire individuală a sa. De exemplu, un sentiment este sentiment în prezența unei norme, adică a unui sentiment de același tip, dar care ar fi ceea ce este. Această normă sau totalitate a sinelui afectiv este direct prezentă ca lipsă *suferită* în însăși inima suferinței. Suferim și suferim că nu suferim de ajuns. Suferința de care *vorbim* nu este niciodată în întregime cea pe care o resimțim. Ceea ce numim „frumoasa" sau „buna" sau

„adevărata" suferință şi care ne emoționează este suferința pe care o citim pe fața altora şi, mai bine, pe portrete, pe fața unei statui, pe o mască tragică. Este o suferință care are *ființă*. Ea ni se oferă ca un tot compact şi obiectiv, care nu aştepta venirea noastră pentru a fi şi care depăşeşte conştiința pe care o dobândim despre ea; ea este aici, în mijlocul lumii, impenetrabilă şi densă, ca acest copac sau această piatră, ea durează; în sfârşit, ea este ceea ce este; putem să spunem despre ea: acea suferință de acolo, care se exprimă prin acel rictus, prin acea mişcare a sprâncenelor. Ea este suportată şi oferită, dar nu creată de către fizionomie. Ea s-a aşezat pe fizionomie, este dincolo de pasivitate şi de activitate, de negație ca şi de afirmație: ea este. Şi totuşi ea nu poate să fie decât în calitate de conştiință de sine. Noi ştim bine că această mască nu exprimă grimasa inconştientă a unuia care doarme, nici rictusul unui mort: ea trimite la posibili, la o situație în lume. Suferința este raportul conştient cu aceşti posibili, cu această situație, dar solidificat, turnat în bronzul ființei; şi în această calitate ne fascinează ea: este ca o aproximație degradată a acestei suferințe-în-sine care ne bântuie propria suferință. Dimpotrivă, suferința pe care o resimt *eu* nu este niciodată suferință destul, din cauză că se neantizează ca în sine chiar prin actul prin care se întemeiază. Ea evadează ca suferință către conştiința de a suferi. Eu nu pot fi niciodată *surprins* de ea, căci ea nu este decât exact în măsura în care o resimt. Transluciditatea sa îi smulge orice profunzime. Nu pot s-o observ, aşa cum o observ pe cea a statuii, de vreme ce eu o realizez şi eu o ştiu. Dacă trebuie să sufăr, aş vrea ca suferința să mă cuprindă şi să mă năpădească precum o furtună: însă, dimpotrivă, trebuie să o aduc la existență în libera mea spontaneitate. Aş vrea, deopotrivă, să fiu ea şi s-o suport, dar această suferință opacă şi enormă care m-ar purta în afara mea mă atinge continuu cu aripa sa şi eu nu pot să o prind, nu mă aflu decât *pe mine*, pe mine care mă plâng, pe mine care gem, pe mine care trebuie, pentru a realiza această suferință care sunt, să joc fără încetare comedia suferinței. Îmi frâng mâinile, strig pentru ca ființe în sine, sunete, gesturi să alerge prin lume, gonite de suferința în sine care eu nu pot să fiu. Fiecare geamăt, fiecare expre-

sie a celui care suferă urmăreşte să sculpteze o statuie în sine a suferinţei. Dar această statuie nu va exista niciodată decât prin ceilalţi, decât pentru ceilalți. Suferinţa mea suferă că este ceea ce nu este, că nu este ceea ce este; pe punctul de a se regăsi, ea îşi scapă, separată de ea prin nimic, prin acest neant căruia îi este ea însăşi fundamentul. Ea vorbeşte pentru că nu este suficientă, dar idealul ei e tăcerea. Tăcerea statuii, a omului copleşit care îşi coboară fruntea şi îşi acoperă fața fără a spune nimic. Dar acest om tăcut *pentru mine* nu vorbeşte. În el însuşi vorbeşte întruna, fără oprire, căci cuvintele limbajului interior sunt ca nişte schiţe ale „*sinelui*" suferinței. În ochii mei el e „zdrobit" de suferinţă: în el, el se simte responsabil de această durere pe care o vrea nedorind-o şi pe care n-o vrea dorind-o şi care este bântuită de o perpetuă absenţă, cea a suferinţei imobile şi mute care este *sinele*, totalitatea concretă şi intangibilă a pentru-sinelui care suferă, *pentru*-ul realităţii-umane în suferinţă. Se vede că această suferinţă-sine care bântuie suferinţa mea nu este niciodată *pusă* de către aceasta. Iar suferinţa mea reală nu este un *efort* de a atinge sinele. Dar ea nu poate *fi* suferință decât în calitate de conştiință (de) *a nu fi suficient* suferinţă în prezența acestei suferinţe plenare şi absente.

Putem acum determina cu mai multă precizie ceea ce este fiinţa sinelui: este valoarea. Într-adevăr, valoarea este afectată de acest dublu caracter pe care moraliştii l-au explicat foarte incomplet, de a fi în mod necondiționat şi de a nu fi. Într-adevăr, în calitate de valoare, valoarea are ființă; dar acest existent normativ nu are fiinţă în calitate de realitate. Ființa sa este de a fi valoare, adică de a nu fi fiinţă. Astfel, fiinţa valorii în calitate de valoare este ființa a ceea ce nu are ființă. Valoarea pare deci insesizabilă: s-o luăm ca fiinţă, riscăm să nu-i recunoaştem deloc irealitatea şi să facem din ea, ca sociologii, o exigenţă de fapt printre alte fapte. În acest caz contingenţa fiinţei ucide valoarea. Dar, invers, dacă nu avem ochi decât pentru idealitatea valorilor, ajungem să le retragem ființa şi, în lipsă de fiinţă, ele se prăbuşesc. Fără îndoială eu pot, aşa cum a arătat Scheler, să ating valori cu intuiţia pornind de la exemplificări concrete: pot sesiza nobleţea pe baza unui act nobil. Dar valoarea astfel aprehendată nu se

oferă ca fiind la acelaşi nivel de fiinţă cu actul pe care-l valorizează – în maniera, de exemplu, a esenţei „roşu“ în raport cu roşul particular. Ea se dă ca un dincolo al actelor avute în vedere, ca limita, de exemplu, a progresiei infinite a actelor nobile. Valoarea este dincolo de fiinţă. Totuşi, dacă nu ne mulţumim cu cuvinte, trebuie să recunoaştem că această fiinţă, care este dincolo de fiinţă, posedă, cel puţin într-un mod oarecare, fiinţa. Aceste consideraţii sunt suficiente să ne facă să admitem că realitatea-umană este aceea prin care valoarea ajunge în lume. Or, valoarea are drept sens de a fi aceea către care o fiinţă îşi depăşeşte fiinţa: orice act valorizat este smulgere din fiinţa sa către... Valoarea, fiind mereu şi peste tot acel dincolo din toate depăşirile, poate fi considerată drept unitatea necondiţionată a tuturor depăşirilor de fiinţă. Iar prin aceasta ea face pereche cu realitatea care îşi depăşeşte în mod originar fiinţa şi prin care depăşirea vine la fiinţă, cu realitatea-umană adică. Şi se vede de asemenea că valoarea, fiind un dincolo necondiţionat al tuturor depăşirilor, trebuie să fie în mod originar un dincolo de însăşi fiinţa care depăşeşte, căci este singurul mod în care ea ar putea fi acel dincolo originar al tuturor depăşirilor posibile. Într-adevăr, dacă orice depăşire trebuie să se poată depăşi, trebuie ca fiinţa care depăşeşte să fie, *a priori*, depăşită, *în măsura în care* ea este însăşi sursa depăşirilor; astfel valoarea considerată la originea sa sau valoarea supremă este acel dincolo şi *pentru*-ul transcendenţei. Ea este acel dincolo care depăşeşte şi întemeiază toate depăşirile mele, dar spre care nu mă pot niciodată depăşi, de vreme ce chiar depăşirile mele îl presupun. Ea este *nerealizatul* [*manqué*] din toate lipsurile, nu cel care lipseşte. Valoarea este sinele în măsura în care bântuie miezul pentru-sinelui ca cel pentru care el este. Valoarea supremă, către care conştiinţa se depăşeşte în orice moment prin însăşi fiinţa sa, este fiinţa absolută a sinelui, cu trăsăturile sale de identitate, de puritate, de permanenţă etc., şi în măsura în care ea este fundament de sine. E ceea ce ne permite să înţelegem de ce valoarea poate în acelaşi timp să fie şi să nu fie. Ea este sensul şi acel dincolo al oricărei depăşiri, ea este în-sinele absent care bântuie fiinţa pentru sine. Dar în momentul în care o cercetăm, se vede că

este ea însăși depășire a acestei ființe-în-sine, de vreme ce ea *și-o oferă*. Ea este dincolo de propria sa ființă de vreme ce, ființa sa fiind de tipul coincidenței cu sine, ea depășește imediat această ființă, permanența sa, puritatea, consistența, identitatea sa, liniștea sa, cerând aceste calități cu titlu de prezență la sine. Și, reciproc, dacă se începe prin a o considera ca prezență la sine, această prezență este imediat solidificată, fixată în în-sine. În plus, ea este în ființa sa totalitatea ratată către care o ființă se face ființă. Ea se ivește pentru o ființă nu în măsura în care această ființă este ceea ce este, în plină contingență, ci în măsura în care ea este fundamentul propriei sale neantizări. În acest sens, valoarea bântuie ființa în măsura în care ființa se întemeiază, nu în măsura în care este: ea bântuie *libertatea*. Asta înseamnă că raportul valorii cu pentru-sinele este foarte special: ea este ființa pe care el o are spre a fi în măsura în care el este temei al neantului său de ființă. Și dacă el are spre a fi această ființă, aceasta nu se întâmplă sub influența unei constrângeri exterioare, nici pentru că valoarea, precum primul motor al lui Aristotel, ar exercita asupra lui o atracție de fapt, nici în virtutea unui caracter primit de la ființa sa, ci fiindcă el se determină să fie în ființa sa ca având spre a fi această ființă. Într-un cuvânt, *sinele*, pentru-sinele și raportul lor se află deopotrivă în limitele unei libertăți necondiționate – în sensul că *nimic* nu face valoarea să existe, dacă nu există această libertate care totodată mă face să exist și pe mine însumi – și în limitele facticității concrete, în măsura în care, temei al neantului său, pentru-sinele nu poate fi temei al ființei sale. Există deci o totală contingență a *ființei-pentru-valoare*, care va reveni apoi asupra întregii morale, pentru a o tranzita și a o relativiza – și, în același timp, o liberă și absolută necesitate.[1]

---

[1] Vom fi poate tentați să traducem trinitatea vizată în termeni hegelieni și să facem din în-sine teza, din pentru-sine antiteza și din în-sinele-pentru-sine sau Valoare sinteza. Dar trebuie observat aici că, dacă pentru-sinele *lipsește* din în-sine, în-sinele nu lipsește din pentru-sine. Nu există deci reciprocitate în opoziție. Într-un cuvânt, pentru-sinele rămâne neesențial și contingent în raport cu în-sinele și tocmai această neesențialitate o numeam mai sus facticitatea sa. În plus, sinteza sau Valoarea ar fi o întoarcere la teză, deci o întoarcere asupra sa, dar cum ea este totalitate irealizabilă,

Valoarea, în apariţia sa originară, nu este deloc pusă de către pentru-sine: ea îi este consubstanţială – astfel încât nu există defel conştiinţă care să nu fie bântuită de valoarea *sa*, iar realitatea-umană în sens larg cuprinde şi pentru-sinele şi valoarea. Dacă valoarea bântuie pentru-sinele fără să fie pusă de către el, înseamnă că ea nu este obiectul unei teze: într-adevăr, ar trebui pentru asta ca pentru-sinele să-şi fie lui însuşi obiect pus, de vreme ce valoarea şi pentru-sinele nu se pot ivi decât în unitatea consubstanţială a unui cuplu. Astfel pentru-sinele, în calitate de conştiinţă nonthetică (de) sine, nu există *faţă de* valoare în sensul în care, pentru Leibniz, monada există „singură, în faţa lui Dumnezeu". Valoarea nu este deci deloc *cunoscută*, în acest stadiu, de vreme ce cunoaşterea pune obiectul în faţa conştiinţei. Ea este numai dată cu transluciditatea nonthetică a pentru-sinelui, care se face să fie în calitate de conştiinţă de fiinţă, ea este peste tot şi nicăieri, în miezul raportului neantizator „reflex-reflectant", prezent şi intangibil, vieţuind simplu ca sensul concret al acestei lipse care face fiinţa mea prezentă. Pentru ca valoarea să devină obiectul unei teze, trebuie ca pentru-sinele pe care îl bântuie să apară în faţa privirii reflexiei. Într-adevăr, conştiinţa reflexivă pune *Erlebnis*-ul reflectat în natura sa de lipsă şi degajează în acelaşi timp valoarea ca sensul intangibil a ceea ce este lipsit. Astfel conştiinţa reflexivă poate fi considerată, la drept vorbind, conştiinţă morală de vreme ce nu poate să apară fără să dezvăluie, în acelaşi timp, valorile. E de la sine înţeles că eu rămân liber, în conştiinţa mea reflexivă, să-mi îndrept atenţia asupra lor sau să le neglijez – tot aşa cum de mine depinde să privesc mai în detaliu, pe această masă, stiloul sau pachetul meu de tutun. Dar, fie că sunt sau nu obiectul unei atenţii detaliate, ele *sunt*.

Totuşi n-ar trebui concluzionat că privirea reflexivă ar fi singura care ar putea face să apară valoarea; şi că proiectăm prin analogie valorile pentru-sinelui nostru în lumea transcendenţei. Dacă obiectul

---

pentru-sinele nu este un moment care să poată fi depăşit. Ca atare, natura sa îl apropie mai mult de realităţile „ambigue" ale lui Kierkegaard. În plus, găsim aici un joc de opoziţii unilaterale: pentru-sinele, într-un sens, lipseşte din în-sine, care nu lipseşte din el; dar intr-un altul el lipseşte din posibilul său (sau pentru-sine absent) care nici el nu lipseşte din el.

intuiției este un fenomen al realității-umane, dar transcendent, el se oferă imediat cu valoarea sa, căci pentru-sinele celuilalt nu este un fenomen ascuns şi care s-ar da numai drept concluzia unui raționament prin analogie. El i se manifestă în mod originar pentru-sinelui meu şi chiar, vom vedea, prezența sa ca pentru-celălalt este condiție necesară a constituirii pentru-sinelui ca atare. Iar în această apariție a lui pentru-celălalt, valoarea este dată ca în apariția pentru-sinelui, numai că sub un mod de a fi diferit. Dar n-am putea trata despre întâlnirea obiectivă a valorilor în lume atâta vreme cât n-am lămurit natura lui pentru-celălalt. Amânăm deci cercetarea acestei probleme până la partea a treia a prezentei lucrări.

## IV
## Pentru-sinele şi ființa posibililor

Am văzut că realitatea-umană este o lipsă şi că este lipsită, în calitate de pentru-sine, de o anumită coincidență cu ea însăşi. În mod concret, fiecare pentru-sine (*Erlebnis*) particular este lipsit de o anumită realitate particulară şi concretă a cărei asimilare sintetică l-ar transforma în *sine*. El e lipsit *de*... *pentru*..., aşa cum discul ştirbit al lunii e lipsit *de* ceea ce i-ar trebui pentru a-l completa şi a-l transforma în lună plină. Astfel, cel care lipseşte se iveşte în procesul de transcendență şi se determină printr-o întoarcere către existent plecând de la nerealizat. Cel ce lipseşte, astfel definit, este transcendent şi complementar în raport cu existentul. El este deci de aceeaşi natură: ceea ce îi lipseşte cornului de lună ca să fie lună este exact o bucată de lună; ceea ce îi lipseşte unghiului obtuz ABC, pentru a face două drepte, este unghiul ascuțit CBD. Ceea ce îi lipseşte deci pentru-sinelui pentru a se integra sinelui este pentru-sinele. Dar n-ar putea fi vorba în nici un caz de un pentru-sine străin, adică de un pentru-sine care eu nu sunt. În realitate, de vreme ce idealul apărut e coincidența cu sinele, pentru-sinele care lipseşte este un pentru-sine care *sunt* eu. Dar pe de altă parte, dacă eu aş fi el sub chipul identității, ansamblul ar deveni în-sine. Eu sunt pentru-sinele care lipseşte sub chipul de a

avea spre a fi pentru-sinele care nu sunt, pentru a mă identifica cu el în unitatea sinelui. Astfel raportul transcendent originar al pentru-sinelui cu sinele schiţează continuu un proiect de identificare a pentru-sinelui cu un pentru-sine absent care el *este* şi de care este *lipsit*. Cel care se dă drept *absentul propriu* fiecărui pentru-sine şi care se defineşte riguros ca lipsindu-i acestui pentru-sine determinat şi nici unui altul este posibilul pentru-sinelui. Posibilul se iveşte din fondul de neantizare al pentru-sinelui. El nu este conceput în mod tematic *ulterior*, ca mijloc de a regăsi sinele. Apariţia pentru-sinelui ca neantizare al în-sinelui şi decomprimare de fiinţă face să se ivească posibilul ca unul din aspectele acestei decomprimări de fiinţă, aşadar ca un mod de a fi, la distanţă de sine, ceea ce eşti. Astfel pentru-sinele nu poate să apară fără a fi bântuit de valoare şi proiectat către propriii săi posibili. Totuşi, din momentul în care ne trimite la posibilii săi, *cogito*-ul ne alungă în afara clipei către ceea ce el este în modul de a nu fi.

Dar pentru a înţelege mai bine cum realitatea-umană este şi, deopotrivă, nu este propriile sale posibilităţi, trebuie să revenim asupra acestei noţiuni de *posibil* şi să încercăm s-o clarificăm.

Cu posibilul e ca şi cu valoarea: ai cea mai mare dificultate să-i înţelegi fiinţa, căci el se dă ca anterior fiinţei căruia îi este pura posibilitate, şi totuşi, cel puţin în calitate de posibil, el trebuie să aibă fiinţă. Nu se spune: „*Este* posibil să vină“? După Leibniz, numim „posibil“ un eveniment care nu este deloc angajat într-o serie cauzală existentă, astfel încât să-l putem determina cu siguranţă, şi care nu cuprinde nici o contradicţie, nici cu el însuşi, nici cu sistemul avut în vedere. Astfel definit, posibilul nu este posibil decât în comparaţie cu cunoaşterea, de vreme ce noi nu suntem în măsură nici să afirmăm, nici să negăm posibilul avut în vedere. De aici două atitudini în faţa posibilului: se poate considera, ca Spinoza, că el nu există decât în comparaţie cu ignoranţa noastră şi că dispare atunci când ea dispare. În acest caz, posibilul nu este decât un stadiu subiectiv pe drumul cunoaşterii perfecte; el nu are decât realitatea unui mod psihic; în calitate de gândire confuză sau trunchiată, el are o fiinţă concretă, dar nu în calitate de

proprietate a lumii. Dar este de asemenea îngăduit să faci din infinitatea posibililor obiect al gândurilor intelectului divin, în modalitatea lui Leibniz, ceea ce le conferă un mod de realitate absolută; rezervând *voinţei* divine puterea de a realiza cel mai bun sistem dintre ele. În acest caz, cu toate că înlănţuirea percepţiilor lumii ar fi riguros determinată şi că o fiinţă atotcunoscătoare ar putea stabili cu certitudine decizia lui Adam pornind de la însăşi formula substanţei sale, nu este absurd să spui: „E posibil ca Adam să nu culeagă fructul." Asta înseamnă doar că există, în calitate de gândire a intelectului divin, un alt sistem de composibili, cel în care Adam figurează ca nemâncând fructul Arborelui Cunoaşterii. Dar diferă această concepţie atât de mult de cea a lui Spinoza? De fapt, realitatea posibilului este doar cea a *gândirii* divine. Asta înseamnă că el are fiinţa ca gând care n-a fost niciodată realizat. Fără îndoială, ideea de subiectivitate a fost aici dusă la limită, căci este vorba de conştiinţa divină, nu de a mea; şi dacă s-a avut grijă să se unească de la început subiectivitatea şi finitudinea, subiectivitatea dispare când intelectul devine infinit. Nu e mai puţin adevărat că posibilul rămâne un gând *care nu este decât gând*. Leibniz însuşi pare a fi dorit să confere o autonomie şi un fel de greutate proprie posibililor, de vreme ce mai multe din fragmentele metafizice publicate de Couturat ne arată posibilii organizându-se ei înşişi în sisteme de composibili şi pe cel mai plin, mai bogat tinzând să se realizeze de la sine. Dar nu-i acolo decât o schiţă de doctrină şi Leibniz n-a dezvoltat-o – fără îndoială pentru că nu se putea: a acorda o tendinţă către fiinţă posibililor, asta înseamnă sau că posibilul ţine deja de fiinţa întreagă şi că are acelaşi tip de fiinţă ca şi fiinţa – în sensul în care i se poate da mugurelui o tendinţă de a deveni floare – sau că posibilul în sânul intelectului divin este deja o idee-forţă şi că maximumul ideilor-forţă organizat în sistem declanşează automat voinţa divină. Dar în acest ultim caz nu ieşim din subiectiv. Dacă deci se defineşte posibilul ca necontradictoriu, el nu poate avea fiinţă decât ca gândire a unei fiinţe anterioare lumii reale sau anterioare cunoaşterii pure a lumii aşa cum este. În cele două cazuri, posibilul îşi pierde natura de posibil şi se resoarbe în fiinţa subiectivă a reprezentării.

Dar această fiinţă-reprezentată a posibilului n-ar putea să dea seamă de natura sa, de vreme ce ea, dimpotrivă, o distruge. Noi nu sesizăm defel posibilul, în folosirea lui curentă, ca pe un aspect al ignoranţei noastre, nici ca pe o structură necontradictorie aparţinând unei lumi nerealizate şi în marginea acestei lumi. Posibilul ne apare ca o proprietate a fiinţelor. După ce am aruncat o privire pe cer decretez: „E posibil să plouă" şi nu înţeleg aici „posibil" ca „fără contradicţie cu starea prezentă a cerului". Această posibilitate îi aparţine cerului ca o ameninţare, ea reprezintă o depăşire a norilor pe care îi percep către ploaie, şi norii poartă în ei înşişi această depăşire, ceea ce nu înseamnă că ea va fi realizată, ci numai că structura de a fi a norului e transcendenţă către ploaie. Posibilitatea este dată aici ca apartenenţă la o fiinţă particulară căreia ea îi este o *putere* [*pouvoir*], aşa cum subliniază îndeajuns faptul că se spune indiferent despre un prieten pe care îl aştepţi: „E posibil să vină" sau „El *poate* să vină". Astfel, posibilul nu s-ar putea reduce la o realitate subiectivă. Nu este nici anterior realului sau adevărului. El este o proprietate concretă a realităţii deja existente. Pentru ca ploaia să fie posibilă, trebuie să existe nori pe cer. A suprima fiinţa pentru a instaura posibilul în puritatea sa este o tentativă absurdă; procesiunea adesea citată care merge de la nefiinţă la fiinţă trecând prin posibil nu corespunde realului. Cu siguranţă, starea posibilă nu este încă; dar starea posibilă a unui anume existent e cea care susţine prin fiinţa sa posibilitatea şi nefiinţa stării sale viitoare.

E sigur că aceste câteva remarce riscă să ne conducă la „potenţa" aristotelică. Şi ar însemna să cazi din Charybda în Scylla, evitând concepţia pur *logică* a posibilului pentru a cădea într-o concepţie *magică*. Fiinţa-în-sine nu poate „să fie în potenţă", nici „să aibă potenţe". În sine ea este ceea ce este în plenitudinea absolută a identităţii sale. Norul nu este „ploaie în potenţă", el este, în sine, o anumită cantitate de vapori de apă care, la o temperatură şi o presiune date, este în mod riguros ceea ce este. În-sinele este în act. Dar se poate concepe destul de clar cum privirea ştiinţifică, în tentativa sa de a dezumaniza lumea, a întâlnit posibilii ca *potenţe* şi s-a debarasat de ei făcând din ei

nişte rezultate pur subiective ale calculului nostru logic şi ale ignoranţei noastre. Primul demers ştiinţific este corect: posibilul vine în lume prin realitatea-umană. Aceşti nori nu se pot schimba în ploaie decât dacă eu îi depăşesc către ploaie, la fel cum discul ciuntit al lunii nu este lipsit de un corn decât dacă eu îl depăşesc către luna plină. Dar trebuia, mai apoi, să se facă din posibil un simplu dat al subiectivităţii noastre psihice? Aşa cum n-ar putea să existe lipsă în lume decât dacă vine la lume printr-o fiinţă care este propria sa lipsă, tot aşa n-ar putea să existe în lume posibilitate, decât dacă vine printr-o fiinţă care îşi este sieşi propria posibilitate. Dar cu siguranţă, posibilitatea nu poate, prin esenţă, să coincidă cu pura *gândire* a posibilităţilor. Dacă, într-adevăr, posibilitatea nu este dată de la început ca structură obiectivă a fiinţelor sau a unei fiinţe particulare, gândirea, în orice fel am privi-o, n-ar putea să închidă în ea posibilul drept conţinutul său de gîndire. Într-adevăr, dacă socotim posibilii în sânul intelectului divin, drept conţinut al gândirii divine, iată-i că devin pur şi simplu *reprezentări concrete*. Să admitem prin pură ipoteză – cu toate că n-am putea înţelege de unde i-ar veni unei fiinţe în întregime pozitivă această putere negativă – că Dumnezeu ar avea puterea de a nega, adică de a face judecăţi negative asupra reprezentărilor sale: nu vedem totuşi cum ar transforma aceste reprezentări în *posibili*. Cel mult, negaţia ar avea drept efect să le constituie ca „fără corespondent real“. Dar a spune că Centaurul nu există, asta nu înseamnă câtuşi de puţin a spune că el este posibil. Nici afirmaţia şi nici negaţia nu pot să confere unei reprezentări caracterul de posibilitate. Şi dacă se pretinde că acest caracter poate să fie dat printr-o sinteză de negaţie şi de afirmaţie, mai trebuie remarcat că o sinteză nu este o sumă şi că trebuie să se dea seamă de această sinteză în calitate de totalitate organică înzestrată cu o semnificaţie proprie şi nu pornind de la elementele a căror sinteză este. Tot aşa, pura constatare subiectivă şi negativă a ignoranţei noastre privind raportul cu realul al uneia din ideile noastre n-ar putea să dea socoteală de caracterul de posibilitate al acestei reprezentări: ea ar putea numai să ne pună în starea de indiferenţă faţă de ea, dar nu să-i confere acest *drept* asupra realului,

care este structura fundamentală a posibilului. Dacă adăugăm că anumite tendinţe mă îndeamnă să aştept de preferinţă cutare sau cutare lucru, vom spune că aceste tendinţe, departe de a explica transcendenţa, dimpotrivă, o presupun: trebuie deja, am văzut, ca ele să existe ca lipsă. În plus, dacă posibilul nu este dat în vreun fel, ele ne vor putea incita să *dorim* ca reprezentarea mea să corespundă adecvat realităţii, dar nu să-mi confere un drept asupra realului. Într-un cuvânt, sesizarea posibilului ca atare presupune o depăşire originară. Orice efort de a stabili posibilul pornind de la o subiectivitate care ar fi ceea ce este, care adică s-ar închide asupra sa, este destinată din principiu eşecului.

Dar dacă e adevărat că posibilul este o opţiune asupra fiinţei, şi dacă este adevărat că posibilul nu poate veni la lume decât printr-o fiinţă care este propria sa posibilitate, aceasta implică pentru realitatea-umană necesitatea de a fi fiinţa sa sub formă de opţiune asupra fiinţei sale. Există posibilitate atunci când, în loc de a fi pur şi simplu ceea ce sunt, sunt Dreptul de a fi ceea ce sunt. Dar însuşi acest drept mă separă de ceea ce am dreptul de a fi. Dreptul de proprietate nu apare decât atunci când mi se contestă proprietatea, atunci când, deja, de fapt, într-o oarecare privinţă, ea nu mai este la mine. Bucuria liniştită a ceea ce posed este un fapt pur şi simplu, nu un drept. Astfel, pentru ca să existe posibil, trebuie ca realitatea-umană, în măsura în care este ea însăşi, să fie altceva decât ea însăşi. Posibilul este acest element al pentru-sinelui care îi scapă prin natură în măsura în care el este pentru-sine. Posibilul este un nou aspect al neantizării însinelui în pentru-sine.

Într-adevăr, dacă posibilul nu poate să vină la lume decât printr-o fiinţă care este propria sa posibilitate, înseamnă că în-sinele, fiind prin natură ceea ce este, nu poate „să aibă“ posibili. Raportul său cu o posibilitate nu poate fi stabilit decât din exterior, printr-o fiinţă care se află în faţa posibilităţilor înseIe. Posibilitatea de a fi oprită de o cută a covorului nu-i aparţine nici bilei care se rostogoleşte, nici covorului: ea nu se poate ivi decât în organizarea în sistem a bilei şi a covorului de către o fiinţă care are o comprehensiune a posibililor. Dar

această comprehensiune, neputând nici să-i vină *din afară*, adică de la în-sine, nici să se limiteze la a nu fi decât un gând ca mod subiectiv al conştiinţei, trebuie să coincidă cu structura obiectivă a ființei care înţelege posibilii. A înţelege posibilitatea în calitate de posibilitate sau a fi propriile sale posibilități, e una şi aceeaşi necesitate pentru fiinţa în care, în ființa sa, e în discuție ființa sa. Dar a fi propria sa posibilitate, adică a se defini prin ea, înseamnă a se defini tocmai prin acea parte a sa însăşi care nu este, înseamnă a se defini ca evadare-din-sine către... Într-un cuvânt, din momentul în care vreau să dau seamă de ființa mea imediată doar în măsura în care ea este ceea ce nu este şi nu este ceea ce este, sunt aruncat în afara ei către un sens care este intangibil şi care n-ar putea în nici un fel să fie confundat cu o reprezentare subiectivă imanentă. Descartes, sesizându-se prin *cogito* ca *îndoială*, nu poate spera să definească această îndoială ca îndoială metodică sau pur şi simplu ca îndoială, dacă se limitează la ceea ce sesizează pura privire instantanee. Îndoiala nu se poate înţelege decât pornind de la posibilitatea mereu deschisă pentru ea ca o evidenţă să o „suprime"; ea nu se poate sesiza ca îndoială decât în măsura în care trimite la posibilităţile de ἐποχή, încă nerealizate, dar mereu deschise. Nici un fapt de conştiință nu este, la drept vorbind, *această* conştiință – trebuie chiar, ca Husserl, să dotăm destul de artificial această conştiinţă cu protenţii intrastructurale care, neavând în fiinţa lor nici un mijloc de a depăşi conştiința căreia ele îi sunt o structură, se încovoaie cu tristețe asupra lor însele şi se aseamănă cu nişte muşte care îşi izbesc nasul de fereastră fără a putea să spargă ochiul de geam; o conştiinţă, când vrem s-o definim ca îndoială, percepţie, sete etc., ne trimite în neantul a ceea ce nu este încă. Conştiinţa (de) a citi nu este conştiință (de) a citi această literă, nici acest cuvânt, nici această frază, nici chiar acest paragraf – ci conştiință (de) a citi această *carte*, ceea ce mă trimite la toate paginile necitite încă, la toate paginile deja citite, ceea ce smulge prin definiție conştiinţa din sine. O conştiință care nu ar fi decât conştiință de ceea ce este ar fi obligată să buchisească.

Concret, fiecare *pentru-sine* este lipsă a unei anumite coincidenţe cu sine. Asta înseamnă că el e bântuit de prezenţa celui cu care ar

trebui să coincidă pentru a fi *sine*. Dar cum această coincidenţă în sine este de asemenea coincidenţă cu sine, ceea ce îi lipseşte pentru-sinelui, ca fiinţa a cărei asimilare l-ar face sine, este tot pentru-sinele. Am văzut că pentru-sinele este „prezenţă la sine“: ceea ce îi lipseşte prezenţei la sine nu poate să-*i lipsească decât ca prezenţă la sine*. Raportul determinat al pentru-sinelui cu posibilul său este o slăbire neantizatoare a legăturii de prezenţă la sine: această slăbire merge până la transcendenţă de vreme ce prezenţa la sine de care e lipsit pentru-sinele este prezenţă la sine care *nu este*. Astfel pentru-sinele, în măsura în care nu este *sine*, este o prezenţă la sine care este lipsită de o anume prezenţă la sine şi în calitate de lipsă a acestei prezenţe este el prezenţă la sine. Orice conştiinţă *este lipsită de... pentru*. Dar trebuie bine înţeles că lipsa nu-i vine din afară, precum lunii cea a cornului de lună. Lipsa pentru-sinelui este o lipsă care el *este*. Schiţa unei prezenţe la sine ca ceea ce îi lipseşte pentru-sinelui este ceea ce constituie fiinţa pentru-sinelui ca fundament al propriului său neant. Posibilul este o absenţă constitutivă a conştiinţei în măsura în care se realizează ea însăşi. O sete – de exemplu – nu este niciodată îndeajuns sete în măsura în care se face sete, ea este bântuită de prezenţa sinelui sau setea-sine. Dar în măsura în care este bântuită de această valoare concretă, ea se pune în discuţie în fiinţa sa ca fiind lipsită de un anume pentru-sine care ar realiza-o ca *sete desăvârşită* şi care i-ar conferi fiinţa-în-sine. Acest pentru-sine care lipseşte este Posibilul. Într-adevăr, nu e exact că o sete tinde către neantizarea sa în calitate de sete: nu există nici o conştiinţă care să vizeze suprimarea sa ca atare. Totuşi setea este o lipsă, am subliniat asta mai sus. Ca atare ea vrea să *se realizeze din plin*, dar această sete desăvârşită, care s-ar realiza prin asimilarea sintetică, într-un act de coincidenţă, a pentru-sinelui-dorinţă sau sete cu pentru-sinele-umplere sau act de a bea, nu este vizată ca suprimare a setei, dimpotrivă. Ea este setea trecută la plenitudinea de fiinţă, setea care prinde şi îşi încorporează umplerea aşa cum forma aristoteliciană prinde şi transformă materia, ea devine setea eternă. Un punct de vedere foarte ulterior şi reflexiv e cel al omului care bea pentru a se debarasa de setea sa, ca şi cel al bărbatu-

lui care vine în casele publice pentru a scăpa de dorința sa sexuală. Setea, dorința sexuală, în stare nereflexivă şi naturală, vor să se joace pe ele însele, caută această coincidență cu sinele care este satisfacerea, în care setea se cunoaşte ca sete chiar în momentul în care băutul o împlineşte, în care, din însuşi faptul satisfacerii, îşi pierde caracterul său de lipsă, determinându-se să fie sete în şi prin umplere. Astfel Epicur are şi nu are dreptate în acelaşi timp: într-adevăr, prin ea însăşi, dorința este un gol. Dar nici un proiect nereflectat nu vizează pur şi simplu să suprime acest gol. Dorința, prin ea însăşi, tinde să se perpetueze, omul ține cu încrâncenare la dorințele sale. Ceea ce vrea dorința să fie este un gol desăvârşit, dar care îşi in-formează umplerea aşa cum un mulaj in-formeză bronzul care a curs înăuntru. Posibilul conştiinței de sete este conştiința de a bea. În plus, se ştie că este imposibilă coincidența *cu sinele*, căci pentru-sinele atins prin realizarea posibilului se va determina să fie în calitate de pentru-sine, aşadar cu un alt orizont de posibili. De aici decepția constantă care însoțeşte satisfacerea, faimosul: „Asta a fost tot?“ care nu vizează plăcerea concretă pe care o dă satisfacerea, ci dispariția coincidenței cu sine. Prin asta întrevedem originea temporalității, de vreme ce setea este posibilul său în acelaşi timp în care nu *este el*. Acest neant care separă realitatea-umană de ea însăşi este la originea timpului. Dar vom reveni la asta. Ceea ce trebuie să notăm este că pentru-sinele este separat de prezența la sine, care îi lipseşte şi care îi este propriul posibil, într-un sens de către *nimic* şi în alt sens de către totalitatea existentului din lume, în măsura în care pentru-sinele care lipseşte sau posibilul este pentru-sine ca *prezență la* o anumită stare a lumii. În acest sens, ființa dincolo de care pentru-sinele proiectează coincidența cu sinele este lumea sau distanța de ființă infinită dincolo de care omul trebuie să se reunească cu posibilul său. Vom numi *„circuit al ipseității“* raportul pentru-sinelui cu posibilul care el este şi *„lume“* totalitatea ființei în măsura în care ea este traversată de circuitul ipseității.

Putem de-acum să clarificăm modul de a fi al posibilului. Posibilul este cel *de care* e lipsit pentru-sinele *pentru* a fi sine. În consecință, nu e cazul să spui că el *este* în calitate de posibil. Decât cu condiția să

înţelegem prin fiinţă pe cea a unui existent care „*este fost*“ în măsura în care el nu este fost sau, dacă vrem, apariţia la distanţă de ceea ce eu sunt. El nu există ca o pură reprezentare, fie ea negată, ci ca un real lipsit de fiinţă care, în calitate de lipsă, este dincolo de fiinţă. El are fiinţa unei lipse şi, ca lipsă, e lipsit de fiinţă. Posibilul nu este, posibilul se posibilizează, chiar în măsura în care pentru-sinele se face fiinţă, el determină prin schiţă schematică o amplasare de neant care pentru-sinele este dincolo de el însuşi. Desigur, el nu este de la început pus în mod tematic: el se schiţează dincolo de lume şi-i dă sensul percepţiei mele prezente, în măsura în care ea este sesizare a lumii în circuitul de ipseitate. Dar nu este nici ignorat sau inconştient; el schiţează limitele conştiinţei nonthetice (de) sine în calitate de conştiinţă nonthetică. Conştiinţa nereflectată (de) sete este sesizare *a* paharului de apă ca dezirabil, fără punere centripetă a sinelui ca scop al dorinţei. Dar satisfacerea posibilă apare drept corelativ nepoziţional al conştiinţei nonthetice (de) sine, în orizontul paharului-în-mijlocul-lumii.

## *V*
## *Eul şi circuitul ipseităţii*

Am încercat să arătăm într-un articol din *Recherches philosophiques* că Ego-ul nu aparţine domeniului pentru-sinelui. Nu vom reveni la asta. Să notăm aici numai motivul transcendenţei Ego-ului: ca pol unificator de „Erlebnisse“, Ego-ul este în-sine, nu pentru-sine. Într-adevăr, dacă ar ţine „de conştiinţă“, şi-ar fi propriul său fundament în transluciditatea imediatului. Dar atunci ar fi ceea ce nu este şi n-ar fi ceea ce este, ceea ce nu e deloc modul de a fi al Eului. Într-adevăr, conştiinţa pe care o dobândesc despre Eu nu-l epuizează niciodată şi nici nu este ea cea care îl face să vină la existenţă: el se dă mereu ca *cel care a fost* aici înaintea ei şi în acelaşi timp ca posedând profunzimi care au a se dezvălui puţin câte puţin. Astfel, Ego-ul îi apare conştiinţei ca un în-sine transcendent, ca un existent al lumii umane, nu ca *al* conştiinţei. Dar nu ar trebui concluzionat din asta că

pentru-sinele este o pură şi simplă contemplaţie „impersonală". Numai că, departe ca Ego-ul să fie polul personalizator al unei conştiinţe care, fără el, ar rămâne în stadiul impersonal, dimpotrivă, conştiinţa, în ipseitatea ei fundamentală, e cea care permite apariţia Ego-ului, în anumite condiţii, drept fenomenul transcendent al acestei ipseităţi. Într-adevăr, am văzut, este imposibil să spui despre în-sine că este *sine*. El *este*, pur şi simplu. Şi în acest sens, despre Eu, din care s-a făcut pe nedrept locatarul conştiinţei, se va spune că este „Eul" conştiinţei, dar nu că este propriul său *sine*. Astfel, pentru că s-a ipostaziat fiinţa-reflectată a pentru-sinelui într-un în-sine, se încremeneşte şi se distruge mişcarea de reflexie asupra sinelui: conştiinţa ar fi pură trimitere la Ego ca la *sinele* său, dar Ego-ul nu mai trimite la nimic, raportul de reflexivitate a fost transformat într-un simplu raport centripet, centrul fiind, pe de altă parte, un nod de opacitate. Dimpotrivă, noi am arătat că *sinele*, din principiu, n-ar putea locui conştiinţa. El este, dacă vrem, *raţiunea* mişcării infinite prin care reflexul trimite la reflectant şi acesta la reflex; el este prin definiţie un ideal, o limită. Şi ceea ce îl face să apară ca limită este realitatea neantizatoare a prezenţei fiinţei la fiinţă în unitatea fiinţei ca tip de a fi. Astfel, de când se iveşte, conştiinţa, prin pura mişcare neantizatoare a reflexiei, se face *personală*: căci ceea ce conferă unei fiinţe existenţa personală nu este posedarea unui Ego – care nu este decât *semnul* personalităţii –, ci este faptul de a exista pentru sine ca prezenţă la sine. Dar, în plus, această primă mişcare reflexivă o antrenează pe a doua sau ipseitatea. În ipseitate posibilul meu se reflectă asupra conştiinţei mele şi o determină drept ceea ce este. Ipseitatea reprezintă un grad de neantizare mai înaintat decât pura prezenţă la sine a *cogito*-ului prereflexiv, în sensul că posibilul care sunt nu este pură prezenţă la pentru-sine ca reflexul la reflectant, ci el este *prezenţă-absentă*. Dar din această cauză existenţa *reflectării* ca structură de fiinţă a pentru-sinelui este şi mai net subliniată. Pentru-sinele este sine *acolo*, intangibil, departe de posibilităţile sale. Iar această liberă necesitate de a fi acolo ceea ce eşti sub formă de lipsă e cea care constituie ipseitatea sau al doilea aspect esenţial al persoanei. Şi cum să

definești, într-adevăr, persoana, dacă nu ca liber raport cu sine? Cât despre lume, adică totalitatea ființelor, în măsura în care ele există în interiorul circuitului de ipseitate, ea n-ar putea fi decât ceea ce realitatea-umană depășește către sine sau, pentru a-i împrumuta definiția lui Heidegger, ea este: „Cea pornind de la care realitatea-umană se anunță ca ceea ce este“[1]. Într-adevăr, posibilul, care este posibilul *meu*, este pentru-sine posibil și, ca atare, prezență la în-sine în calitate de conștiință *a* în-sinelui. Ceea ce caut eu în fața lumii este coincidența cu un pentru-sine care sunt eu și care este conștiință *a* lumii. Dar acest posibil care este prezent-absent *în mod nonthetic* la conștiința prezentă, nu este prezent în calitate de obiect al unei conștiințe poziționale, altfel ar fi reflectat. Setea satisfăcută care bântuie setea mea actuală nu este conștiință (de) sine ca sete satisfăcută: ea este conștiință thetică a *paharului-bându-se* și conștiință nepozițională (de) sine. Ea se transcende către paharul *a cărei conștiință este* și, în calitate de corelativ al acestei conștiințe posibile nonthetice, paharul băut bântuie paharul plin ca posibilul său și-l constituie ca pahar de băut. Astfel lumea, prin natură, este *a mea* în măsura în care este corelativul în-sine al neantului, adică al obstacolului necesar dincolo de care eu mă regăsec drept ceea ce sunt sub forma de „a avea spre a fi“. Fără lume, nici ipseitate, nici persoană; fără ipseitate, fără persoană, nici lume. Dar această apartenență a lumii la persoană nu este niciodată *pusă* pe planul *cogito*-ului prereflexiv. Ar fi absurd să spui că lumea, în măsura în care este cunoscută, este cunoscută ca a mea. Și totuși această „ameitate“ a lumii este o structură fugitivă și mereu prezentă pe care o *vizez*. Lumea (*este*) a mea pentru că este bântuită de posibili ale căror conștiințe sunt conștiințele posibile (de) sine care *sunt eu*, iar acești posibili ca atare sunt cei care îi dau unitatea și sensul său de lume.

Cercetarea conduitelor negative și a relei-credințe ne-a permis să abordăm studiul ontologic al *cogito*-ului, iar ființa *cogito*-ului ne-a apărut ca fiind ființa-pentru-sine. Această ființă s-a transcendat sub

---

[1] Vom vedea, în capitolul III al acestei părți, ceea ce această definiție – pe care o adoptăm în mod provizoriu – ne oferă ca insuficient și eronat.

ochii noştri către valoare şi posibil, n-am putut să o menţinem în limitele substanţialiste ale instantaneităţii *cogito*-ului cartezian. Dar, chiar din această cauză, nu ne-am putea mulţumi cu rezultatele pe care tocmai le-am obţinut: dacă, aşadar, *cogito*-ul refuză instantaneitatea şi dacă se transcende către posibilii săi, asta nu se poate realiza decât în depăşirea temporală. „În timp“ este pentru-sinele propriii săi posibili sub chipul de „a nu fi“; în timp apar posibilii mei la orizontul lumii pe care ei o fac a mea. Dacă deci realitatea-umană se sesizează ea însăşi ca temporală şi dacă sensul transcendenţei sale este temporalitatea sa, nu putem spera că fiinţa pentru-sinelui va fi clarificată înainte să fi descris şi să fi fixat semnificaţia Temporalului. Numai după aceea vom putea aborda studiul problemei care ne preocupă: cea a relaţiei originare a conştiinţei cu fiinţa.

## Capitolul II
## TEMPORALITATEA

### *I*
### *Fenomenologia celor trei dimensiuni temporale*

Temporalitatea este, evident, o structură organizată, iar aceste trei pretinse „elemente" ale timpului: trecut, prezent, viitor nu trebuie să fie privite ca o colecţie de „data" cărora trebuie să le facem suma – de exemplu, ca o serie infinită de „acum"-uri din care unele nu sunt încă, din care altele nu mai sunt –, ci ca momente structurate ale unei sinteze originare. Altfel vom întâlni de la început acest paradox: trecutul nu mai este, viitorul nu este încă, cât despre prezentul instantaneu, fiecare ştie bine că nu e deloc, el este limita unei diviziuni infinite, ca punctul fără dimensiune. Astfel întreaga serie se neantizează, şi încă îndoit, de vreme ce „acum"-ul viitor, de exemplu, este un neant în calitate de viitor şi se va realiza ca neant atunci când va trece la starea de „acum" prezent. Singura metodă posibilă pentru a studia temporalitatea este de a o aborda ca o totalitate care-şi domină structurile secundare şi care le conferă semnificaţia. E ceea ce nu vom pierde niciodată din vedere. Totuşi, nu putem să ne lansăm într-o cercetare a fiinţei Timpului fără să fi elucidat în prealabil, printr-o descriere preontologică şi fenomenologică, sensul prea adesea obscur al celor trei dimensiuni ale sale. Va trebui doar să socotim această descriere fenomenologică drept o muncă provizorie, al cărei scop e numai de a ne face să accedem la o intuiţie a temporalităţii globale. Şi, mai ales, trebuie să facem să apară fiecare dimensiune avută în vedere *pe fondul* totalităţii temporale, păstrând întotdeauna prezent în memorie „Unselbstständigkeit"*-ul acestei dimensiuni.

* (germ.) dependenţa (*n.tr.*).

## A) *TRECUTUL*

Orice teorie despre memorie implică o presupoziție despre ființa trecutului. Aceste presupoziții, care n-au fost niciodată elucidate, au întunecat problema amintirii și pe cea a temporalității în general. Trebuie deci să se pună o dată pentru totdeauna întrebarea: care este *ființa* unei ființe trecute? Bunul-simț oscilează între două concepții la fel de vagi: trecutul, se spune, nu mai este. Din acest punct de vedere, se pare că se dorește să i se atribuie ființă doar prezentului. Această presupoziție ontologică a generat faimoasa teorie a urmelor cerebrale: de vreme ce trecutul nu mai este, de vreme ce s-a prăbușit în neant, dacă amintirea continuă să existe, acest lucru trebuie să se întâmple ca o modificare *prezentă* a ființei noastre; de exemplu, aceasta va fi o amprentă marcată în prezent pe un grup de celule cerebrale. Astfel totul este prezent: corpul, percepția prezentă și trecutul ca urmă prezentă în corp; totul este *în act*: căci urma nu are o existență virtuală *în calitate de* amintire; ea e în întregime urmă *actuală*. Dacă amintirea renaște, ea renaște în prezent, ca urmare a unui proces prezent, așadar ca ruptură a unui echilibru protoplasmatic în gruparea celulară avută în vedere. Paralelismul psihofiziologic, care este instantaneu și extratemporal, este aici pentru a explica cum acest proces fiziologic este corelativ cu un fenomen strict psihic, dar în mod egal prezent: apariția imaginii-amintire în conștiință. Noțiunea mai recentă de *engramă* nu face nimic mai mult decât să încarce această teorie cu o terminologie pseudoștiințifică. Dar dacă totul este prezent, cum se explică *paseitatea* amintirii, adică faptul că în intenția sa o conștiință care își aduce aminte transcende prezentul pentru a viza evenimentul acolo unde *era*. Am arătat în altă parte[1] că nu există nici un mijloc de a distinge imaginea de percepție, dacă s-a făcut mai întâi din aceasta o percepție renăscută. Întâlnim aici aceleași imposibilități. În plus, ne înlăturăm mijlocul de a distinge amintirea de imagine: nici „slăbiciunea" amintirii, nici paliditatea sa, nici incompletitudinea, nici contradicțiile pe care le oferă cu datele percepției n-ar putea-o distinge de

---

[1] *L'Imagination*, Alcan, 1936.

imaginea-ficţiune, de vreme ce oferă aceleaşi trăsături; şi de altfel, aceste trăsături, fiind calităţi *prezente* ale amintirii, nu ne-ar putea face să ieşim din prezent pentru a ne îndrepta către trecut. În zadar se va invoca apartenenţa la mine sau „ameitatea“ amintirii, precum Claparède, „profunzimea“ sa, ca James. Sau aceste trăsături exprimă numai o atmosferă prezentă care cuprinde amintirea – dar atunci ele rămân prezente şi trimit la prezent. Sau ele sunt deja o relaţie cu trecutul ca atare – dar atunci ele presupun ceea ce trebuie să explice. S-a crezut că vom scăpa uşor de problemă reducând recunoaşterea la o schiţă de localizare, iar pe aceasta la un ansamblu de operaţii intelectuale facilitate de existenţa unor „cadre sociale ale memoriei“. Aceste operaţii există, fără nici o îndoială, şi trebuie să facă obiectul unui studiu psihologic. Dar dacă raportul cu trecutul nu este dat într-un mod oarecare, ele nu l-ar putea crea. Într-un cuvânt, dacă s-a început prin a face din om un insular, închis în insula instantanee a prezentului său, şi dacă toate modurile sale de a fi, din momentul în care apar, sunt destinate prin esenţă unui perpetuu prezent, atunci s-au înlăturat radical toate mijloacele de a înţelege raportul său originar cu trecutul. Nu mai mult decât au ajuns „geneticştii“ să alcătuiască întinderea din elemente fără întindere, nici noi nu vom ajunge să constituim dimensiunea „trecut“ cu elemente împrumutate exclusiv de la prezent.

De altfel, conştiinţa comună are atâta grijă să-i refuze o existenţă reală trecutului încât ea admite, în acelaşi timp cu această primă teză, o altă concepţie, la fel de imprecisă, după care trecutul ar avea un fel de existenţă onorifică. A fi trecut pentru un eveniment, ar însemna pur şi simplu a fi scos la pensie, a pierde eficienţa fără a pierde fiinţa. Filosofia bergsoniană a reluat această idee: ajungând în trecut, un eveniment nu încetează să fie, el încetează pur şi simplu să acţioneze, dar rămâne „la locul său“, la data sa, pentru eternitate. Am restituit astfel fiinţa trecutului şi încă foarte bine, afirmăm chiar că durata este multiplicitate de interpenetrare şi că trecutul se organizează continuu cu prezentul. Dar nu am dat totuşi socoteală de această organizare şi de această interpenetrare; n-am explicat că trecutul ar

putea „să renască", să ne bântuie, pe scurt, să existe *pentru noi*. Dacă el este inconştient, aşa cum vrea Bergson, şi dacă inconştientul este inactivul, cum se poate el insera în urzeala conştiinţei noastre prezente? Să aibă el o forţă proprie? Dar atunci această forţă este prezentă, de vreme ce acţionează asupra prezentului? Cum emană ea din trecut ca atare? Se va inversa problema, ca la Husserl, şi se va indica în conştiinţa prezentă un joc de „retenţii" care reţin conştiinţele de altă dată, le menţin la data lor şi le împiedică să se neantizeze? Dacă însă *cogito*-ul husserlian este dat de la început ca instantaneu, nu există nici un mijloc de a ieşi din el. Am văzut, în capitolul precedent, protenţiile izbindu-se în zadar de geamurile prezentului fără a putea să le spargă. La fel se întâmplă şi cu retenţiile. Husserl a fost, de-a lungul întregii sale cariere filosofice, obsedat de ideea transcendenţei şi a depăşirii. Dar instrumentele filosofice de care dispunea, mai ales concepţia sa idealistă asupra existenţei, i-au înlăturat mijloacele de a da seamă de această transcendenţă: intenţionalitatea sa nu este decât caricatura ei. În realitate, conştiinţa husserliană nu poate să se transceandă nici către lume, nici către viitor, nici către trecut.

Astfel, n-am câştigat nimic acordându-i trecutului fiinţă, căci, în termenii acestei concesiuni, el ar trebui să fie pentru noi ca nefiind. Că trecutul *este*, aşa cum vor Bergson şi Husserl, sau că *nu mai este*, aşa cum vrea Descartes, asta n-are deloc importanţă dacă s-a început prin a se tăia punţile între el şi prezentul nostru.

Într-adevăr, dacă-i conferim un privilegiu prezentului ca „prezenţă" la lume, ne plasăm, pentru a aborda problema trecutului, în perspectiva fiinţei intramundane. Se are in vedere că noi existăm mai întâi simultan cu acest scaun sau cu această masă, se indică semnificaţia temporalului prin lume. Or, dacă ne plasăm în mijlocul lumii, pierdem orice posibilitate de a distinge ceea ce *nu mai este* de ceea ce *nu este*. Totuşi, se va spune, ceea ce nu mai este cel puţin a fost, în vreme ce ceea ce nu este nu are nici o legătură, de nici un fel, cu fiinţa. E adevărat. Dar legea de a fi a clipei intramundane, am văzut, se poate exprima prin aceste simple cuvinte: „Fiinţa este" – care indică o plenitudine masivă de pozitivităţi în care nimic din ceea ce *nu este* nu

poate să fie reprezentat, în orice fel ar fi, fie printr-o urmă, un gol, o amintire, o „hystéresis“*. Fiinţa care este se epuizează în întregime în fiinţă; cu ceea ce nu este, cu ceea ce nu mai este, ea n-are nimic de-a face. Nici o negaţie, fie ea radicală sau atenuată în „nu... mai“, nu poate găsi loc în această densitate absolută. După aceasta, trecutul poate foarte bine să existe în felul său: punţile sunt tăiate. Fiinţa nici măcar nu şi-a „uitat“ trecutul: acesta ar fi, încă, un mod de legătură. Trecutul a alunecat din ea ca o iluzie.

Dacă viziunea lui Descartes şi cea a lui Bergson pot să nu primească nici una câştig de cauză, e pentru că ele cad şi una şi alta sub acelaşi reproş. Fie că e vorba de a neantiza trecutul sau de a-i conserva existenţa unui zeu protector, aceşti autori i-au avut în vedere soarta *în mod distinct*, izolându-l de prezent; şi oricare a fost concepţia lor despre conştiinţă, ei i-au conferit acesteia existenţa în-sinelui, au considerat-o ca fiind ceea ce este. Nu e cazul să ne mirăm apoi că eşuează să lege din nou trecutul la prezent, de vreme ce prezentul astfel conceput va refuza trecutul din toate puterile sale. Dacă ei ar fi considerat fenomenul temporal în totalitatea sa, ar fi văzut că trecutul „meu“ este mai întâi *„al meu“*, aşadar că există în funcţie de o anumită fiinţă care sunt eu. Trecutul nu este *nimic*, el nu e nici prezentul, dar ţine de însăşi originea sa să fie legat de un anumit prezent şi de un anumit viitor. Această „ameitate“ de care ne vorbea Claparède nu este o nuanţă subiectivă care vine să spargă amintirea: este un raport ontologic care uneşte trecutul cu prezentul. Trecutul meu nu apare niciodată în izolarea „paseităţii“ sale, ar fi chiar absurd să considerăm că el ar putea *să existe* ca atare: el este în mod originar trecut *al acestui* prezent. Şi asta e ceea ce trebuie clarificat mai întâi.

Scriu că Paul, în 1920, era elev la Şcoala Politehnică. *Cine* este cel care „era“? Paul, evident: dar care Paul? Tânărul din 1920? Dar singurul timp al verbului a fi care i se potriveşte lui Paul considerat în 1920, în măsura în care i se atribuie calitatea de politehnician, este prezentul. Atât cât a fost, trebuia spus despre el: el „este“. Dacă cel care a fost elev la Politehnică este un Paul devenit trecut, orice raport

* (cf. gr. ὑστέρησις) lipsă, penurie, sărăcie (*n.tr.*).

cu prezentul este rupt: bărbatul care suporta această calificare, subiectul, a rămas acolo, cu atributul său, în 1920. Dacă vrem să rămână posibilă o reamintire ar trebui, în această ipoteză, să admitem o sinteză recognitivă care să vină din prezent pentru a merge să mențină contactul cu trecutul. Sinteză imposibil de conceput dacă ea nu este un mod de a fi originar. În lipsa unei asemenea sinteze, va trebui să abandonăm trecutul în superba sa izolare. Ce ar semnifica de altfel o astfel de sciziune a personalității? Proust admite fără îndoială pluralitatea succesivă a Eurilor, dar această concepție, dacă o luăm la modul propriu, ne face să recădem în dificultățile insurmontabile pe care le-au întâlnit, la timpul lor, asociaționiştii. Se va sugera, poate, ipoteza unei permanențe în schimbare: cel care a fost elev al Politehnicii este acelaşi Paul care exista în 1920 şi care există în prezent. El este cel despre care, după ce s-a spus: „*este* elev la Politehnică", se spune în prezent: „*este* fost elev la Politehnică". Dar acest recurs la permanență nu ne poate scoate din încurcătură: dacă nimic nu vine să adune curgerea „acum"-urilor de-a-ndăratelea pentru a constitui seria temporală şi, în această serie, trăsături permanente, permanența nu este nimic decât un anume conținut instantaneu şi fără densitate al fiecărui „acum" individual. Trebuie să existe un trecut şi, prin urmare, ceva sau cineva care *să fie* acest trecut pentru ca să existe o permanență; departe ca aceasta să poată ajuta la constituirea timpului, ea îl presupune pentru a se dezvălui într-însul şi pentru a dezvălui cu ea schimbarea. Revenim deci la ceea ce întrevedeam mai sus: dacă remanența existențială a ființei sub formă de trecut nu se iveşte în mod originar din prezentul meu actual, dacă trecutul meu de ieri nu este ca o transcendență înapoia prezentului meu actual, am pierdut orice speranță de a lega din nou trecutul de prezent. Dacă spun deci despre Paul că *a fost* sau că *era* elev la Politehnică, o spun despre acest Paul care *este* în prezent şi despre care mai spun că *este* cuadragenar. Nu adolescentul e cel care *era* politehnician. Despre acela, atâta timp cât a fost, trebuia spus: *este*. Cuadragenarul este cel care *era el*. La drept vorbind, omul de treizeci de ani *era*, de asemenea, *el*. Dar ce ar fi acest om de treizeci de ani, la rândul său, fără cuadragenarul

care a fost el? Şi însuşi cuadragenarul *„era“* politehnician la capătul extrem al prezentului său. Iar în ultimă instanţă fiinţa însăşi a lui „Erlebnis“ e cea care are misiunea de a fi cuadragenar, om de treizeci de ani, adolescent, sub chipul de *a-l fi fost*. Despre acest „Erlebnis“ se spune astăzi că *este*; despre cuadragenar şi despre adolescent s-a spus de asemenea, la timpul lor, ei *sunt*; astăzi ei fac parte din trecut şi trecutul însuşi *este* în sensul în care, acum, *este* trecutul lui Paul sau al acestui „Erlebnis“. Astfel timpii particulari ai perfectului exprimă fiinţe care toate există în mod real, cu toate că în chipuri diverse de a fi, dar din care una *este* şi în acelaşi timp *era cealaltă*; trecutul se caracterizează ca trecut *a* ceva sau al cuiva, se *are* un trecut. Această ustensilă, această societate, acest om sunt cei care *au* trecutul lor. Nu există mai întâi un trecut universal care s-ar particulariza apoi în trecuturi concrete. Dimpotrivă, ceea ce găsim de la început sunt *trecuturi*. Şi problema verîtabilă – pe care o vom aborda în capitolul următor – va fi de a sesiza prin ce proces se pot uni aceste trecuturi individuale pentru a forma *trecutul*.

Se va obiecta poate că ne-am oferit varianta uşoară, alegând un exemplu în care subiectul care „era“ există şi acum. Ni se vor cita alte cazuri. De exemplu, despre Pierre, care a murit, pot spune: „îi plăcea muzica“. În acest caz, subiectul şi atributul sunt trecute. Şi nu există Pierre actual pornind de la care să se poată ivi această fiinţă-trecut. Suntem de acord. Suntem de acord chiar în punctul de a recunoaşte că gustul muzicii n-a *trecut* niciodată pentru Pierre. Pierre a fost mereu simultan cu acest gust care era *gustul* său; personalitatea sa vie nu i-a supravieţuit, nici el ei. În consecinţă aici, ceea ce este trecut, este Pierre-iubind-muzica. Şi pot pune întrebarea pe care tocmai o puneam: *pentru cine* este acest Pierre-trecut trecutul? Nu ar putea să fie prin raport cu un Prezent universal care este pură afirmaţie de fiinţă; el este deci trecutul actualităţii *mele*. Şi, de fapt, Pierre a fost pentru mine, iar eu am fost pentru el. Vom vedea, existenţa lui Pierre m-a atins până în străfunduri, ea a făcut parte dintr-un prezent „în-lume, pentru-mine şi pentru-celălalt“, care era prezentul *meu* din timpul vieţii lui Pierre – un prezent care eu am fost. Astfel obiectele

concrete dispărute sunt trecuturi în măsura în care ele fac parte din trecutul concret al unui supraviețuitor. „Ceea ce este înspăimântător în Moarte, zice Malraux, este că ea transformă viața în Destin." Trebuie să înțelegem prin asta că ea reduce pentru-sinele-pentru-celălalt la starea de simplu pentru-celălalt. De ființa lui Pierre mort, astăzi, eu sunt singurul responsabil, în libertatea mea. Iar morții care nu au putut fi salvați și transportați la țărmul trecutului concret al unui supraviețuitor nu sunt *trecuturi*, ci ei și trecuturile lor sunt neantizați.

Există deci ființe care „au" trecuturi. Tocmai acum am citat la întâmplare un instrument, o societate, un om. Avem dreptate? Se poate atribui în mod originar un trecut tuturor existenților finiți sau numai anumitor categorii dintre ei? E ceea ce vom putea determina mai ușor, dacă cercetăm mai îndeaproape această noțiune foarte specială: „a avea" un trecut. Nu poți „avea" un trecut așa cum „ai" un automobil sau cai de curse. Înseamnă că trecutul n-ar putea fi posedat de o ființă care i-ar rămâne strict exterioară, așa cum eu rămân, de exemplu, exterior stiloului meu. Într-un cuvânt, în sensul în care posesia exprimă de obicei un raport *extern* al posesorului cu posedatul, expresia de posesiune este insuficientă. Raporturile externe ar ascunde un abis de netrecut între trecut și prezent, care ar deveni două date de fapt fără comunicare reală. Chiar întrepătrunderea absolută a prezentului de către trecut, așa cum o concepe Bergson, nu rezolvă dificultatea pentru că această întrepătrundere care este organizare a trecutului cu prezentul vine, în fond, din trecutul însuși și nu este decât un raport de *locuire*. Trecutul poate atunci foarte bine să fie conceput ca fiind *în* prezent, dar s-au înlăturat mijloacele de a prezenta această imanență altfel decât ca cea a unei pietre pe fundul râului. Trecutul poate foarte bine să bântuie prezentul, el nu poate *să fie prezentul*; prezentul este cel care *este* trecutul său. Dacă se studiază așadar raporturile trecutului cu prezentul pornind de la trecut, nu se vor putea niciodată stabili de la unul la celălalt relații *interne*. În consecință, un în-sine al cărui prezent este ceea ce este n-ar putea „să aibă" trecut. Exemplele citate de Chevalier în sprijinul tezei sale, mai

ales faptele de hystéresis, nu permit să stabilim o acțiune a trecutului materiei asupra stării sale prezente. Nici unul, într-adevăr, care să nu se poată interpreta prin mijloacele obişnuite ale determinismului mecanicist. Din aceste două cuie, ne spune Chevalier, unul tocmai a fost făcut şi n-a fost folosit niciodată, celălalt a fost răsucit, apoi dezrăsucit cu lovituri de ciocan: ele oferă un aspect riguros asemănător. Totuşi, la prima lovitură unul se va înfige drept în perete, iar celălalt se va răsuci din nou: acțiunea trecutului. După părerea noastră, trebuie să fii puțin de rea-credință pentru a vedea aici acțiunea trecutului; acestei explicații ininteligibile a ființei care este densitate e uşor să-i substitui singura explicație posibilă: aparențele exterioare ale acestor cuie sunt asemănătoare, dar structurile lor moleculare prezente diferă sensibil. Iar starea moleculară prezentă este în fiecare moment efectul riguros al stării moleculare anterioare, ceea ce nu înseamnă deloc pentru savant că ar exista „trecere“ de la un moment la altul şi permanență a trecutului, ci doar legătură ireversibilă între conținuturile a două momente ale timpului fizic. A da drept dovadă a acestei permanențe a trecutului remanența magnetizării într-o bucată de fier maleabil nu înseamnă să dai dovadă de mai multă seriozitate: e vorba aici într-adevăr de un fenomen care supraviețuieşte cauzei sale, nu de o subzistență a cauzei în calitate de cauză *în starea trecută*. De mult timp piatra care a despicat apa a întâlnit fundul bălții, în timp ce unde concentrice îi mai parcurg încă suprafața: nu se face deloc apel la nu ştiu ce acțiune a trecutului pentru a explica acest fenomen; mecanismul îi este aproape vizibil. Nu pare că faptele de hystéresis sau de remanență necesită o explicație de un tip diferit. De fapt e foarte clar că expresia „*să ai* un trecut“, care lasă să se presupună un mod de posesie în care posedantul ar putea să fie pasiv şi care ca atare nu şochează, aplicat la materie, trebuie să fie înlocuită prin aceea *de a fi* propriul tău trecut. Nu există trecut decât pentru un prezent care nu poate exista fără a fi acolo, în spatele lui, trecutul său; adică au un trecut numai ființele care sunt astfel încât în ființa lor e vorba de ființa lor trecută, care *au spre a fi* trecutul lor. Aceste remarce ne permit să-i refuzăm *a priori* trecutul în-sinelui (ceea ce nu

înseamnă nici că ar trebui să-l cantonăm în prezent). Nu vom decide asupra problemei trecutului *viețuitoarelor*. Vom observa numai că dacă ar trebui – ceea ce nu e deloc sigur – să i se acorde un trecut vieții, aceasta nu s-ar putea întâmpla decât după ce se va fi dovedit că ființa vieții este astfel încât admite un trecut. Într-un cuvânt, ar trebui în prealabil dovedit că materia vie este *altceva* decât un sistem fizico-chimic. Efortul invers, care este cel al lui Chevalier, şi care constă în a acorda o mai mare întâietate trecutului şi ca constitutiv al originalității vieții, este un *ὕστερον πρότερον** total lipsit de semnificație. Doar pentru realitatea-umană este manifestă existența unui trecut, de vreme ce a fost stabilit că ea *are spre a fi ceea ce este*. Prin pentru-sine trecutul ajunge în lume pentru că al său „Eu sunt" este sub forma unui „Eu *mă* sunt" [«*Je* me *suis*»].

Deci ce înseamnă „era"? Vedem mai intâi că este un tranzitiv. Dacă spun „Paul este obosit", se poate contesta poate că, aici, copula ar avea vreo valoare ontologică, se va vrea poate să nu se vadă aici decât o indicație de inerență. Dar atunci când spunem „Paul *era* obosit", semnificația esențială a lui „era" sare în ochi: Paul cel prezent este actualmente responsabil de a fi avut această oboseală în trecut. Dacă el nu ar susține această oboseală cu ființa sa, nu ar exista nici măcar uitare a acestei stări, ci ar exista un „a nu mai fi" riguros identic cu un „a nu fi". Oboseala ar fi *pierdută*. Ființa prezentă este deci fundamentul propriului său trecut; şi acest caracter de fundament e cel pe care-l exprimă „era"-ul. Dar nu trebuie să înțelegem că îl fundamentează oricum şi fără a fi profund modificat; „era" semnifică faptul că ființa prezentă are spre a fi, în ființa sa, fundamentul trecutului său *fiind* ea însăşi acest trecut. Ce înseamnă aceasta; cum poate prezentul *să fie* trecutul?

Nodul problemei rezidă evident în termenul de „era" care, servind de intermediar între prezent şi trecut, nu este el însuşi nici în întregime prezent, nici în întregime trecut. Într-adevăr, el nu poate să fie nici unul, nici altul de vreme ce, în acest caz, ar fi conținut în interiorul timpului care i-ar indica ființa. Termenul „era" desemnează deci

---

* (gr.) ceva secundar, inferior, care vine după (*n.tr.*).

saltul ontologic din prezent în trecut şi reprezintă o sinteză originară a celor două moduri de temporalitate. Ce trebuie să înţelegem prin această sinteză?

Văd mai întâi că termenul „era" este un mod de a fi. În acest sens eu *sunt* trecutul meu. Eu nu-l am, îl sunt: ceea ce mi se spune despre un act pe care l-am făcut ieri, o stare pe care am avut-o, nu mă lasă indiferent: sunt rănit sau flatat, mă revolt sau las să se spună, sunt atins până în străfunduri. Nu mă desolidarizez de trecutul meu. Fără îndoială, cu vremea, pot încerca această desolidarizare, pot declara că „nu mai sunt ceea ce eram", pot invoca o schimbare, un progres. Dar e vorba de o reacţie secundară care se dă ca atare. A nega solidaritatea mea de fiinţă cu trecutul meu în cutare sau cutare punct particular, înseamnă a o afirma pentru ansamblul vieţii mele. La limită, în clipa infinitezimală a morţii mele, nu voi mai fi decât trecutul meu. El singur mă va defini. E ceea ce Sofocle înţelege să exprime atunci când, în *Trahinienele*, face să i se spună lui Deianira: „Există o maximă acceptată de mult timp printre oameni că n-ai putea să te pronunţi asupra vieţii muritorilor şi să spui dacă ea a fost fericită sau nefericită înaintea morţii lor." E şi sensul acestei fraze a lui Malraux pe care o citam mai sus: „Moartea schimbă viaţa în destin." E ceea ce, în sfârşit, frapează credinciosul atunci când el realizează cu spaimă că, în momentul morţii, jocurile sunt făcute, nu mai rămâne nici o carte de jucat. Moartea ne uneşte cu noi înşine, aşa cum eternitatea ne-a schimbat în noi înşine. În momentul morţii *suntem*, adică suntem fără apărare în faţa judecăţilor celuilalt, se poate decide *într-adevăr* ce suntem, nu mai avem nici o şansă de a scăpa totalului pe care o inteligenţă atotcunoscătoare l-ar putea face. Şi căinţa ultimei ore este un efort total de a sfâşia toată această fiinţă care încet-încet s-a prins şi s-a solidificat *deasupra noastră*, un ultim suspin pentru a ne desolidariza de ceea ce *suntem*. În zadar: moartea încremeneşte acest suspin împreună cu restul, el nu mai face decât să intre în compoziţie cu ceea ce l-a precedat, ca un factor printre alţii, ca o determinaţie singulară care se înţelege numai plecând de la totalitate. Prin moarte pentru-sinele se schimbă pentru totdeauna în în-sine în măsura în care a

alunecat în întregime în trecut. Astfel trecutul este totalitatea mereu crescătoare a în-sinelui care suntem. Totuşi, atâta timp cât nu am murit, nu suntem acest în-sine sub chipul identității. Noi *avem spre a fi el*. Ranchiuna încetează de obicei cu moartea: înseamnă că omul s-a unit cu trecutul său, că *îl este*, fără ca prin asta să fie responsabil de el. Atât timp cât trăieşte el este obiectul ranchiunei mele, adică îi reproşez trecutul său nu numai în măsura în care *este el*, ci în măsura în care îl reia în fiecare moment şi îl păstrează în ființă, în măsura în care este *responsabil* de el. Nu-i adevărat că ranchiuna fixează omul în ceea ce era, altfel ea ar supraviețui morții: ea se adresează celui ce trăieşte, care este în mod liber în ființa sa ceea ce era. Eu sunt trecutul meu şi, dacă n-aş fi el, trecutul meu n-ar mai exista nici *pentru mine*, nici *pentru nimeni*. El n-ar mai avea nici o relație cu prezentul. Asta nu înseamnă defel că n-ar fi, ci doar că ființa i-ar fi indecelabilă. Eu sunt cel prin care trecutul meu ajunge în această lume. Dar trebuie bine înțeles că eu nu-i *dau* ființa. Altfel spus, el nu există in calitate de reprezentare a „mea“. Nu pentru că eu îmi „reprezint“ trecutul există el. Ci pentru că eu *sunt* trecutul meu intră el în lume, şi pornind de la ființa-sa-în-lume pot eu, urmând anumite procese psihologice, să mi-l reprezint. El este ceea ce eu am spre a fi, dar el diferă totuşi prin natură de posibilii mei. Posibilul, pe care îl am de asemenea spre a fi, rămâne, ca posibilul meu concret, cel al cărui contrariu este la fel de posibil – cu toate că într-un grad mai mic. Dimpotrivă, trecutul este ceea ce este fără nici o posibilitate de nici un fel, ceea ce şi-a consumat posibilitățile. *Am spre a fi* ceea ce nu mai depinde câtuşi de puțin de al meu a-putea-fi, ceea ce este deja în sine tot ceea ce poate să fie. Trecutul care sunt, îl am spre a fi fără nici o posibilitate de a nu-l fi. Îmi asum totala lui responsabilitate ca şi când aş putea să-l schimb şi totuşi eu nu pot să fiu altceva decât el. Vom vedea mai târziu că noi păstrăm continuu posibilitatea de a schimba *semnificația* trecutului, în măsura în care acesta este un fost prezent *care a avut un viitor*. Dar conținutului trecutului ca atare n-aş putea să-i iau nimic, nici să-i adaug. Altfel spus, trecutul care *eram* e ceea ce el este; este un în-sine, ca şi lucrurile lumii. Şi raportul de ființă pe care îl am de susținut cu

trecutul este un raport de tipul în-sinelui. Adică de identificare cu sine.

Dar, pe de altă parte, eu nu sunt trecutul meu. Eu nu *sunt* el de vreme ce *eram* el. Ranchiuna celuilalt mă surprinde şi mă indignează întotdeauna: cum se poate urî, în cel care *sunt*, pe cel care *eram*? Înțelepciunea antică a insistat mult asupra acestui fapt: eu nu pot enunța nimic despre mine care să nu fi devenit fals atunci când îl enunț. Hegel n-a disprețuit nici el acest argument. Orice aş face, orice aş zice, în momentul în care vreau *să fiu* acel lucru deja îl *făceam*, deja îl *ziceam*. Dar să examinăm mai bine acest aforism: înseamnă că orice judecată pe care o realizez despre mine e deja falsă când o produc, adică am devenit *altceva*. Dar ce trebuie înțeles prin *altceva*? Dacă înțelegem prin asta un mod al realității-umane care s-ar bucura de acelaşi tip existențial ca cel căruia i se refuză existența prezentă, asta înseamnă că am comis o eroare în atribuirea predicatului la subiect şi că un alt predicat ar rămâne atribuibil: ar trebui numai să-l avem în vedere în viitorul apropiat. În acelaşi fel, un vânător care ocheşte o pasăre *acolo unde o vede* o ratează pentru că pasărea deja nu mai este în acest loc atunci când proiectilul ajunge aici. Dimpotrivă, o va atinge dacă ţinteşte puțin în față, un punct în care zburătoarea n-a ajuns încă. Dacă pasărea nu mai este în acest loc e pentru că *e deja* în altul; oricum *e* undeva. Dar vom vedea că această concepție eleatică despre mişcare este profund eronată: dacă într-adevăr se poate spune că săgeata *este* în AB, atunci mişcarea este o succesiune de imobilități. Asemănător, dacă se concepe că a existat o clipă infinitezimală, care nu mai este, în care am fost ceea ce deja nu mai sunt, mă echivalez cu o serie de stări încremenite care se succed ca imaginile unei lanterne magice. Dacă eu nu *sunt* acesta, nu e din cauza unui uşor decalaj între gândirea judicativă şi ființă, a unei întârzieri între judecată şi fapt, e pentru că, din principiu, în ființa mea imediată, în prezența prezentului meu, eu nu *sunt* el. Într-un cuvânt, nu pentru că există o schimbare, o devenire concepută ca trecere la eterogen în omogenitatea ființei, nu *sunt* eu ceea ce eram; dimpotrivă, dacă poate exista o devenire, este fiindcă, în principiu, ființa mea este eterogenă în modurile mele de a fi. Explicația lumii prin devenire, concepută ca sinteză de ființă şi

de neființă, este prompt dată. Dar ne-am gândit oare că ființa în devenire n-ar putea fi această sinteză decât dacă ar fi în ea însăşi într-un act care ar fundamenta propriul său neant? Dacă deja nu mai sunt ceea ce eram, trebuie totuşi să îl am spre a fi în unitatea unei sinteze neantizatoare pe care o susţin eu însumi în ființă, altfel nu aş avea nici o relaţie de nici un fel cu ceea ce nu mai sunt şi întreaga mea pozitivitate ar fi exclusivă faţă de neființa esenţială a devenirii. Devenirea nu poate să fie un *dat*, un mod de a fi imediat al ființei, căci dacă concepem o astfel de ființă, în centrul ei ființa şi neființa n-ar putea fi decât juxtapuse şi nici o structură impusă sau *externă* nu poate să le contopească una cu alta. Legătura ființei şi neființei nu poate fi decât internă: în ființa ca ființă trebuie să se ivească neființa, în neființă trebuie să se manifeste ființa şi asta n-ar putea să fie un fapt, o lege naturală, ci o apariţie a ființei care este propriul său neant de ființă. Aşadar dacă eu nu *sunt* propriul meu trecut, asta nu poate fi în modul originar al devenirii, ci în măsura în care *îl am spre a fi pentru a nu fi el* şi în care *am spre a nu fi el pentru a fi el*. Asta trebuie să ne lămurească asupra naturii modului „*eram*": dacă nu sunt ceea ce eram, nu e pentru că m-am schimbat deja, ceea ce ar presupune timpul ca deja dat, e pentru că sunt în raport cu ființa mea în modul de legătură internă al lui *a nu fi*.

Astfel, doar în măsura în care *sunt* trecutul meu pot eu să nu fiu el: chiar această necesitate de a fi trecutul meu este singurul fundament posibil al faptului că nu sunt el. Altfel, în fiecare moment, eu nici voi fi, nici nu voi fi el, decât în ochii unui martor în mod riguros exterior, care să aibă el însuşi, de altfel, spre a-şi fi trecutul sub chipul lui *a nu fi*.

Aceste remarce pot să ne facă să înţelegem ce este inexact în scepticismul de origine heracliteană, care insistă doar pe aceea că eu nu mai sunt deja ceea ce spun că sunt. Fără îndoială, tot ceea ce se poate spune că sunt, nu sunt. Dar e prost spus să afirmi că eu nu mai sunt el *deja*, căci nu am fost niciodată el, dacă se înţelege prin asta „a fi în sine"; şi pe de altă parte, nu rezultă nici că aş face o eroare spunând că sunt el, de vreme ce trebuie să fiu el pentru a nu fi el: eu sunt el sub chipul lui „*era*".

Astfel, tot ce se poate spune că eu *sunt* în sensul fiinţei în sine, cu o plină densitate compactă (este coleric, este funcţionar, e nemulţumit), e întotdeauna *trecutul meu*. În trecut sunt eu ceea ce sunt. Dar, pe de altă parte, această grea plenitudine de fiinţă este în urma mea, există o distanţă absolută care o desparte de mine şi o face să cadă în afara influenţei mele, fără contact, fără aderenţe. Dacă eram sau dacă am fost fericit, e pentru că nu sunt fericit. Dar asta nu înseamnă că *aş fi* nefericit: pur şi simplu nu pot *să fiu* fericit decât în trecut; prin urmare, nu *pentru că* am un trecut îmi port fiinţa în urma mea: ci trecutul nu este *decât* această structură ontologică care mă obligă să fiu ceea ce sunt *în urmă*. Asta înseamnă „era". Prin definiţie, pentru-sinele există sub obligaţia de a-şi asuma fiinţa şi nu poate fi nimic decât pentru sine. Dar cu siguranţă el nu-şi poate asuma fiinţa decât printr-o reluare a acestei fiinţe care îl pune *la distanţă* de această fiinţă. Prin însăşi afirmaţia că eu *sunt* sub chipul în-sinelui, scap de această afirmaţie, căci ea implică în chiar natura sa o negaţie. Astfel pentru-sinele este mereu dincolo de ceea ce el este, din cauză că el îl este pentru-sine şi că îl are spre a fi. Dar în acelaşi timp chiar fiinţa *sa* şi nu o altă fiinţă e cea care rămâne în urma lui. Astfel înţelegem sensul lui „era" care caracterizează doar tipul de fiinţă al pentru-sinelui, adică relaţia pentru-sinelui cu fiinţa sa. Trecutul este în-sinele care sunt eu în calitate de *depăşit*.

Rămâne să studiem modul însuşi în care pentru-sinele „era" propriul său trecut. Or, se ştie că pentru-sinele apare în actul originar prin care în-sinele se neantizează pentru a se funda. Pentru-sinele este propriul său fundament în măsura în care el se face eşecul în-sinelui de a fi sinele. Dar n-a ajuns totuşi să se elibereze de în-sine. În-sinele depăşit rămâne şi-l bântuie în calitate de contingenţa sa originară. El nu poate niciodată să-l atingă, nici să se sesizeze vreodată ca *fiind* acesta sau acela, dar nu poate nici să se împiedice să fie, la distanţă de sine, ceea ce el este. Această contingenţă, această greutate la distanţă a pentru-sinelui, care el *nu este* niciodată, dar pe care o are spre a fi ca greutate depăşită şi păstrată în chiar această depăşire, este *facticitatea*, dar e totodată şi trecutul. Facticitate şi trecut

sunt două cuvinte pentru a desemna unul şi acelaşi lucru. Într-adevăr, Trecutul, ca şi Facticitatea, este contingenţa invulnerabilă a în-sinelui pe care eu îl am spre a fi fără nici o posibilitate de a nu-l fi. Este inevitabilul necesităţii de fapt, nu în calitate de necesitate, ci în calitate de fapt. E ființa de fapt, care nu poate determina conţinutul motivaţiilor mele, dar care le tranzitează cu contingenţa sa pentru că ele nu pot s-o suprime, nici s-o schimbe, ci, dimpotrivă, ea e ceea ce ele duc cu necesitate cu ele pentru a modifica, ceea ce ele conservă pentru a evita, e ceea ce ele au spre a fi în însuşi efortul lor de a nu fi, ea e cea pornind de la care ele se fac ceea ce sunt. E ceea ce face ca în orice clipă eu *să nu fiu* diplomat şi marinar, să fiu profesor, cu toate că n-aş putea decât să joc această ființă, fără să pot vreodată să mă contopesc cu ea. Dacă nu pot să intru în trecut, nu e din cauza vreunei virtuţi magice care l-ar face intangibil, ci doar pentru că el este în-sine, iar eu sunt pentru-mine; trecutul e ceea ce sunt fără a-l putea trăi. Trecutul este substanţa. În acest sens *cogito*-ul cartezian ar trebui să se formuleze mai degrabă: „gândesc, deci eram". Ceea ce înşală este aparenta omogenitate a trecutului şi a prezentului. Căci această ruşine pe care am simţit-o ieri era de natura pentru-sinelui când o simţeam. Se crede deci că ea a rămas astăzi pentru-sine, se concluzionează deci din asta greşit că, dacă nu mai pot intra în ea, înseamnă că ea *nu mai este*. Dar trebuie să inversăm raportul pentru a ajunge la adevăr: între trecut şi prezent există o eterogenitate absolută şi, dacă eu nu mai pot intra acolo, e pentru că el *este*. Şi singurul fel în care aş putea să fiu el este de a fi eu însumi în sine pentru a mă pierde în el sub forma identificării: ceea ce îmi este refuzat prin esenţă. Într-adevăr, această ruşine pe care am simţit-o ieri şi care era ruşine pentru sine, este acum ruşine în continuare şi, datorită esenţei sale, ea se poate încă descrie ca pentru-sine. Dar ea *nu mai este* pentru sine în ființa sa, căci nu mai este ca reflex-reflectant. Descriptibilă ca pentru-sine, ea *este* pur şi simplu. Trecutul se dă ca pentru-sinele *devenit* în-sine. Această ruşine, în măsura în care o vizez, nu este ceea ce este. Acum că *eram* ea, pot spune: *era* o ruşine; ea a devenit ceea ce era, în urma mea; ea are permanenţa şi constanţa în-sinelui, ea este eternă

în timpul său, are totala apartenenţă a în-sinelui la sine însuşi. Într-un sens, deci, trecutul, care este în acelaşi timp pentru-sine şi în-sine, *seamănă* cu valoarea sau sinele, pe care am descris-o în capitolul precedent; ca şi ea, el reprezintă o anumită sinteză a fiinţei care este ceea ce nu este şi nu este ceea ce este cu cea care este ceea ce este. În acest sens se poate vorbi de o valoare evanescentă a trecutului. De aici vine faptul că amintirea ne prezintă fiinţa care eram cu o plenitudine de fiinţă care îi conferă un fel de poezie. Această durere pe care o *aveam*, încremenind în trecut, nu încetează să prezinte sensul unui pentru-sine şi totuşi ea există în ea însăşi, cu fixitatea liniştită a unei dureri a altuia, a unei dureri de statuie. Ea nu mai are nevoie să se prezinte în faţa sa pentru a se determina să existe. Ea este şi, dimpotrivă, caracterul său de pentru-sine, departe de a fi modul de a fi al fiinţei sale, devine doar o manieră de a fi, o calitate. Din cauză că au contemplat psihicul *la trecut*, au putut psihologii să pretindă că conştiinţa ar fi o calitate care ar putea sau nu să-l afecteze, fără să-l modifice în fiinţa sa. Psihicul trecut *mai întâi este* şi apoi este pentru-sine, aşa cum Pierre este blond, cum acest copac este un stejar.

Dar, tocmai de aceea, trecutul care *seamănă* cu valoarea *nu este* valoarea. În valoare pentru-sinele devine sine, depăşindu-şi şi întemeindu-şi fiinţa, avem aici de-a face cu o redobândire a în-sinelui de către sine; din această cauză contingenţa fiinţei cedează locul necesităţii. Trecutul, dimpotrivă, este de la început în-sine. Pentru-sinele este menţinut în fiinţă de către în-sine, raţiunea sa de a fi nu mai este de a fi pentru-sine: el a devenit în-sine şi ne apare, în acest punct, în pura sa contingenţă. Nu există nici un *motiv* pentru ca trecutul nostru să fie aşa sau aşa: el apare, în totalitatea seriei sale, ca faptul pur de care trebuie să se ţină cont în calitate de fapt, ca *nemotivatul*. El e, pe scurt, valoarea inversată, pentru-sinele luat înapoi de către în-sine şi fixat de el, pătruns şi orbit de densitatea plenară a în-sinelui, întunecat de către în-sine până la punctul de a nu mai putea să existe ca reflex pentru reflectant, nici ca reflectant pentru reflex, ci doar ca o indicaţie în-sine a cuplului reflectant-reflex. De aceea, trecutul poate, la rigoare, să fie obiectul vizat de un pentru-sine care vrea să *realizeze*

valoarea şi să evite angoasa pe care i-o dă perpetua absenţă a sinelui. Dar el este radical distinct de valoare prin esenţă: el este chiar indicativul din care nici un imperativ nu se poate deduce, el este faptul propriu al fiecărui pentru-sine, faptul contingent şi inalterabil care *eram.*

Astfel, trecutul este un pentru-sine redobândit şi inundat de către în-sine. Cum se poate realiza asta? Am descris ceea ce înseamnă *a-fi-trecut* pentru un eveniment şi *a avea un trecut* pentru o realitate-umană. Am văzut că trecutul este o lege ontologică a pentru-sinelui, adică tot ceea ce poate fi un pentru-sine trebuie să fie acolo, în urma sa, în afara influenţei sale. În acest sens putem să acceptăm expresia lui Hegel: „*Wesen ist was gewesen ist.*“ Esenţa mea este în trecut, e legea fiinţei sale. Dar n-am explîcat de ce un eveniment concret al pentru-sinelui *devine* trecut. Cum se face că un pentru-sine care *era* trecutul său devine trecutul care are spre a fi un nou pentru-sine? Trecerea la trecut este modificare de fiinţă. Care este această modificare? Pentru a o înţelege trebuie mai întâi înţeles raportul pentru-sinelui *prezent* cu fiinţa. Astfel, aşa cum puteam prevedea, studiul trecutului ne trimite la cel al prezentului.

### B) *PREZENTUL*

Spre deosebire de trecut, care este în-sine, prezentul este pentru-sine. Care este fiinţa sa? Există o antinomie proprie prezentului: pe de o parte, îl definim bucuros prin *fiinţă*; este prezent ceea ce este, prin opoziţie cu viitorul care nu este încă şi cu trecutul care nu mai este. Dar, pe de altă parte, o analiză riguroasă care ar pretinde să elibereze prezentul de tot ceea ce nu este el, adică de trecut şi de viitorul imediat, nu ar mai găsi în realitate decât o clipă infinitezimală, adică, aşa cum remarcă Husserl în ale sale *Lecţii asupra conştiinţei interne a timpului*, capătul ideal al unei diviziuni împinse la infmit: un neant. Astfel, ca de fiecare dată când abordăm studiul realităţii-umane dintr-un punct de vedere nou, regăsim acest cuplu indisolubil, Fiinţa şi Neantul.

Care este semnificația originară a prezentului? E clar că ceea ce există în prezent se distinge de orice altă existență prin caracterul său de *prezență*. În momentul apelului nominal soldatul și elevul răspund „Prezent!" în sensul de „*adsum*"*. Și prezent se opune la *absent*, precum și la *trecut*. Astfel sensul *prezentului* este prezența la... Se impune deci să ne întrebăm *la ce* este prezentul prezență și *cine* este prezent. Asta ne va conduce fără îndoială să elucidăm apoi însăși ființa prezentului.

Prezentul meu este de a fi prezent. Prezent la ce? La această masă, la această cameră, la Paris, la lume, pe scurt la ființa-în-sine. Dar, invers, ființa-în-sine este ea prezentă *la mine* și la ființa-în-sine care nu este ea? Dacă ar fi așa, prezentul ar fi un raport reciproc de prezențe. Dar e ușor de văzut că el nu este nimic de acest gen. Prezența la... este un raport intern al ființei care este prezentă cu ființele la care ea este prezentă. În nici un caz nu poate fi vorba de simpla relație externă de contiguitate. Prezența la... semnifică existența în afara sa aproape de... Ceea ce poate fi prezent la... trebuie să fie în așa fel în ființa sa încât să existe în aceasta un raport de ființă cu celelalte ființe. Eu nu pot să fiu prezent la acest scaun decât dacă sunt unit cu el printr-un raport ontologic de sinteză, decât dacă sunt acolo, în ființa acestui scaun, ca *nefiind* acest scaun. Ființa care este prezentă la... nu poate deci să fie în repaus „*în-sine*", în-sinele nu poate să fie prezent, nu mai mult decât poate să fie trecut: el *este*, pur și simplu. Nu poate fi vorba de o simultaneitate oarecare a unui în-sine cu un alt în-sine, decât din punctul de vedere al unei ființe care ar fi coprezentă celor două în-sine-uri și care ar avea în ea însăși capacitatea de prezență. Prezentul n-ar putea deci să fie decât prezență a pentru-sinelui la ființa-în-sine. Și această prezență n-ar putea să fie efectul unui accident, al unei concomitențe; dimpotrivă, ea este presupusă de orice concomitență și trebuie să fie o structură ontologică a pentru-sinelui. Această masă trebuie să fie prezentă la acest scaun într-o lume pe care realitatea-umană o frecventează ca o prezență. Altfel spus, nu s-ar putea concepe un tip de existent care să fie *mai întâi* pentru-sine,

* (lat.) a fi, a exista, a se afla (*n.tr.*).

pentru a fi abia *apoi* prezent la ființă. Pentru-sinele se face prezență la ființă făcându-se să fie pentru-sine și încetează să fie prezență încetând să fie pentru-sine. Pentru-sinele se definește ca prezență la ființă.

La ce ființă se face pentru-sinele prezență? Răspunsul este clar: pentru-sinele este prezență la orice ființă-în-sine. Sau, mai degrabă, prezența pentru-sinelui e ceea ce face să existe o totalitate a ființei-în-sine. Căci prin chiar acest mod de prezență la ființă în calitate de ființă, orice posibilitate ca pentru-sinele să fie *mai prezent* la o ființă privilegiată decât la celelalte ființe este îndepărtată. Chiar dacă facticitatea existenței sale face ca el să fie *aici* mai curând decât în altă parte, a fi *aici* nu înseamnă a fi *prezent*. *Ființa-aici* determină numai perspectiva după care se realizează prezența la totalitatea în-sinelui. Prin prezență însă pentru-sinele face ca ființele să fie *pentru* o aceeași prezență. Ființele se dezvăluie drept coprezente într-o lume în care pentru-sinele le unește cu propriul său sânge prin acest total sacrificiu ek-static de sine care se numește prezență. „Înaintea" sacrificiului pentru-sinelui ar fi fost imposibil de spus că ființele există împreună sau separat. Dar pentru-sinele este ființa prin care prezentul intră în lume; într-adevăr, ființele lumii sunt coprezente în măsura în care un același pentru-sine le este în același timp prezent la toate. Astfel, ceea ce se numește de obicei prezent, pentru în-sine-uri, se distinge clar de ființa lor, măcar că el nu este *nimic în plus*: e doar coprezența lor în măsura în care un pentru-sine le este prezent.

Știm acum *cine este prezent* și *la ce* este prezent prezentul. Dar ce este *prezența*?

Am văzut că aceasta n-ar putea să fie pura coexistență a doi existenți, concepută ca o simplă relație de exterioritate, căci ea ar cere un al treilea termen pentru a stabili această coexistență. Acest al treilea termen există în cazul coexistenței lucrurilor în mijlocul lumii: pentru-sinele e cel care stabilește această coexistență făcându-se coprezent la toate. Dar, în cazul prezenței pentru-sinelui la ființa-în-sine, n-ar putea să existe un al treilea termen. Nici un martor, fie acesta Dumnezeu, nu poate s-o *stabilească*, pentru-sinele însuși nu poate să

cunoască această prezenţă decât dacă ea este *deja*. Totuşi ea n-ar putea să fie sub chipul în-sinelui. Asta înseamnă că, în mod originar, pentru-sinele este prezenţă la fiinţă în măsura în care îşi este lui însuşi propriul martor de coexistenţă. Cum trebuie să înţelegem asta? Se ştie că pentru-sinele este fiinţa care există sub formă de martor al fiinţei sale. Or, pentru-sinele este prezent la fiinţă dacă este în mod conştient dirijat în afara sa către această fiinţă. Şi el trebuie să adere la fiinţă atât de strâns cât e posibil fără identificare. Această aderenţă, vom vedea în capitolul următor, este realistă, din cauză că pentru-sinele se naşte la sine într-o legătură originară cu fiinţa: el îşi este sieşi martor de sine ca *nefiind* această fiinţă. Şi din această cauză el este în afara lui, deasupra fiinţei şi în fiinţă, ca nefiind această fiinţă. E ceea ce am putea deduce, de altfel, din însăşi semnificaţia prezenţei: prezenţa la o fiinţă implică faptul că eşti legat de această fiinţă printr-o legătură de interioritate, altfel nici o legătură a prezentului cu fiinţa nu ar fi posibilă; dar această legătură de interioritate este o legătură negativă, neagă despre fiinţa prezentă că ar fi fiinţa la care este prezentă. Altfel legătura de interioritate ar dispărea în pură şi simplă identificare. Astfel, prezenţa la fiinţă a pentru-sinelui implică faptul că pentru-sinele este martor de sine în prezenţa fiinţei ca nefiind fiinţa; prezenţa la fiinţă este prezenţă a pentru-sinelui în măsura în care el nu este. Căci negaţia se referă nu la o diferenţă de mod de a fi care ar distinge pentru-sinele de fiinţă, ci la o diferenţă de fiinţă. E ceea ce se exprimă pe scurt spunându-se că prezentul *nu este*.

Ce semnifică această nefiinţă a prezentului şi a pentru-sinelui? Pentru a o sesiza trebuie să revenim la pentru-sine, la modul său de a exista şi să schiţăm pe scurt o descriere a relaţiei sale ontologice cu fiinţa. Despre pentru-sinele ca atare n-am putea niciodată spune: *este*, în sensul în care se spune, de exemplu: *e* ora nouă, adică în sens de totală adecvare a fiinţei cu sine însăşi care pune şi suprimă sinele şi care dă exterioritatea pasivităţii. Căci pentru-sinele are existenţa unei aparenţe cuplate cu un martor al unui reflex care trimite la un reflectant fără de care n-ar exista nici un obiect al cărui reflex să fie reflex. Pentru-sinele nu are fiinţă pentru că fiinţa sa este mereu la distanţă:

acolo, în reflectant, dacă luaţi în consideraţie aparenţa, care nu este aparenţă sau reflex decât *pentru* reflectant; acolo, în reflex, dacă analizaţi reflectantul, care nu mai este în sine decât pură funcţie de a reflecta *acest* reflex. Dar în plus, în el însuşi, pentru-sinele nu este fiinţa, căci el se face să fie în mod explicit pentru-sine ca nefiind fiinţa. El este conştiinţă de... ca negaţie intimă de... Structura de bază a intenţionalităţii şi a ipseităţii este negaţia, ca raport *intern* al pentru-sinelui cu lucrul; pentru-sinele se constituie în afară, pornind de la lucru, ca negaţie a acestui lucru; astfel, primul său raport cu fiinţa în sine este negaţie; el „este" în modul pentru-sinelui, adică existând dispersat în măsura în care se relevă lui însuşi ca nefiind fiinţa. El scapă de două ori de fiinţă, prin dezagregare internă şi negaţie expresă. Iar prezentul e chiar această negare a fiinţei, această evadare din fiinţă în măsura în care fiinţa este aici ca cea din care se evadează. Pentru-sinele este prezent la fiinţă sub forma fugii; prezentul este o fugă perpetuă din faţa fiinţei. Astfel am precizat sensul prim al prezentului: prezentul *nu este*; clipa prezentă emană dintr-o concepţie realizatoare şi şozistă a pentru-sinelui; această concepţie e cea care ne determină să indicăm pentru-sinele prin mijlocirea a ceea ce *este* şi la care el este prezent, de exemplu, a acestei limbi de pe cadran. În acest sens, ar fi absurd să spui că e ora nouă pentru pentru-sine; dar pentru-sinele poate fi prezent la o limbă de ceas îndreptată spre ora nouă. Ceea ce numim în mod fals prezent, este fiinţa la care prezentul este prezenţă. Este imposibil de sesizat prezentul sub formă de clipă, căci clipa ar fi momentul în care prezentul *este*. Or, prezentul nu este, el se prezentifică sub formă de fugă.

Dar prezentul nu este numai nefiinţă prezentificatoare a pentru-sinelui. În calitate de pentru-sine, el îşi are fiinţa în afara lui, în faţă şi în urmă. În urmă, el *era* trecutul său, iar în faţă, el *va fi* viitorul său. El este fuga în afara fiinţei coprezente şi a fiinţei care el era către fiinţa care el va fi. În calitate de prezent el nu este ceea ce este (trecut) şi este ceea ce nu este (viitor). Iată-ne deci trimişi la Viitor.

C) *VIITORUL*

Să notăm mai întâi că în-sinele nu poate să fie viitor, nici să conţină o parte de viitor. Luna plină nu este viitoare, când eu privesc acest corn de lună, decât „în lumea“ care i se dezvăluie realităţii-umane: prin realitatea-umană ajunge viitorul în lume. În sine, acest pătrar de lună este ceea ce este. Nimic în el nu este în potenţă. El este act. Nu există deci mai mult viitor decât trecut ca fenomen de temporalitate originară a fiinţei-în-sine. Viitorul în-sinelui, dacă ar exista, ar exista *în-sine*, despărţit de fiinţă ca şi trecutul. Chiar dacă s-ar admite, ca Laplace, un determinism total care ar permite să se *prevadă* o stare viitoare, tot ar mai trebui ca această circumstanţă viitoare să se contureze pe o dezvăluire prealabilă a viitorului ca atare, pe o fiinţă-de-venit [*être-à-venir*] a lumii – altfel timpul este o iluzie, iar cronologia disimulează o ordine strict logică de deductibilitate. Dacă viitorul se profilează la orizontul lumii, asta nu se poate întâmpla decât printr-o fiinţă care *este* propriul său viitor, care adică este de-venit pentru ea însăşi, a cărei fiinţă este constituită printr-o venire-la-sine a fiinţei sale. Regăsim aici structuri ek-statice analoage celor pe care le-am descris pentru trecut. Numai o fiinţă care are spre a fi fiinţa sa, în loc de a o fi pur şi simplu, poate să aibă un viitor.

Dar ce înseamnă exact a fi viitorul său? Şi ce tip de fiinţă posedă viitorul? Trebuie să renunţăm de la început la ideea că viitorul există ca *reprezentare*. Mai întâi, viitorul este rareori „reprezentat“. Iar atunci când este, cum spune Heidegger, el este tematizat şi încetează să fie viitorul *meu*, pentru a deveni obiectul indiferent al reprezentării mele. Apoi, fie el şi reprezentat, n-ar putea să fie „conţinutul“ reprezentării mele, căci acest conţinut, dacă ar fi conţinut, ar trebui să fie prezent. Vom spune că acest conţinut prezent va fi animat de către o intenţie „viitorizatoare“? Asta n-ar avea defel sens. Chiar dacă această intenţie ar exista, ar trebui să fie ea însăşi prezentă – şi atunci problema viitorului nu este susceptibilă de a primi nici o soluţie – sau, cu toate că ea transcende prezentul în viitor, şi atunci fiinţa acestei intenţii este de-venit, trebuie să recunoaştem în viitor o fiinţă diferită

de simplul „percipi“. Dacă de altfel pentru-sinele ar fi limitat în prezentul său, cum ar putea el să-şi reprezinte viitorul? Cum să-i aibă cunoaşterea sau presentimentul? Nici o idee născocită n-ar putea să-i furnizeze un echivalent al lui. Dacă am închis din capul locului prezentul în prezent, e de la sine înţeles că el nu va ieşi niciodată de acolo. N-ar servi la nimic să-l dai drept „plin de viitor“. Sau această expresie nu înseamnă nimic, sau ea desemnează o eficienţă actuală a prezentului, sau indică legea de a fi a pentru-sinelui ca ceea ce îşi este sie însuşi viitor, şi în acest ultim caz ea exprimă doar ceea ce trebuie descris şi explicat. Pentru-sinele n-ar putea să fie „încărcat de viitor“, nici „aşteptare a viitorului“, nici „cunoaştere a viitorului“, decât pe fondul unei relaţii originare şi prejudicative a sinelui cu sine: nu se poate concepe pentru pentru-sine nici cea mai mică posibilitate a unei previziuni tematice, fie aceasta a stărilor determinate ale universului ştiinţific, decât dacă el e *fiinţa care* vine la ea însăşi pornind de la viitor, fiinţa care se determină să existe ca având-uşi fiinţa în afara ei înseşi, în viitor. Să luăm un exemplu simplu: această poziţie pe care o iau cu promptitudine pe terenul de tenis n-are sens decât prin gestul pe care-l voi face ulterior cu racheta pentru a trimite mingea pe deasupra fileului. Dar nu mă supun „reprezentării clare“ a gestului viitor, nici „fermei voinţe“ de a-l îndeplini. Reprezentările şi voliţiile sunt idoli inventaţi de psihologi. Gestul viitor e cel care, fără măcar să fie tematic pus, revine în urmă, asupra poziţiilor pe care le adopt, pentru a le clarifica, a le lega şi a le modifica. Eu sunt mai întâi dintr-o dată acolo, pe acest teren de tenis, trimiţând mingea, ca lipsă la mine însumi, iar poziţiile intermediare pe care le adopt nu sunt decât mijloacele de a mă apropia de această stare viitoare pentru a mă contopi cu ea, fiecare dintre ele neavându-şi întregul său sens decât *prin* această stare viitoare. Nu există nici un moment al conştiinţei mele care să nu fie definit la fel, printr-un raport intern cu un viitor; fie că scriu, fie că fumez, fie că beau, că mă odihnesc, sensul conştiinţelor mele este mereu la distanţă, acolo, în afară. În acest sens, Heidegger are dreptate să spună că *Daseinul* este „mereu infinit mai mult decât ceea ce ar fi dacă l-am limita la purul său prezent“. Mai

mult, această limitare ar fi imposibilă, căci s-ar face atunci din prezent un în-sine. Astfel, s-a spus pe drept că finalitatea ar fi cauzalitatea răsturnată, adică eficiența stării viitoare. Dar s-a uitat prea adesea să se ia această formulă la propriu.

Nu trebuie înţeles prin viitor un „acum“ care n-ar fi încă. Am recădea în în-sine şi mai ales ar trebui să privim timpul ca un recipient dat şi static. Viitorul este *ceea ce am spre a fi* în măsura în care pot să nu îl fiu. Să ne amintim că pentru-sinele se prezentifică în faţa fiinţei ca nefiind această fiinţă şi fiind fiinţa sa în trecut. Această prezenţă este fugă. Nu e vorba de o prezenţă întârziată şi în repaus pe lângă fiinţă, ci de o evadare în afara fiinţei către... Iar această fugă este dublă, căci fugind de fiinţa care nu este ea, prezenţa evită fiinţa care ea era. Către *ce* fuge ea? Să nu uităm că pentru-sinele, în măsura în care se prezentifică la fiinţă pentru a fugi de ea, este o lipsă. Posibilul este *cel de care* e lipsit pentru-sinele pentru a fi sine sau, dacă se preferă, apariţia la distanţă de ceea ce sunt. De acum înainte sesizăm sensul fugii care este prezenţă: ea este fugă spre *fiinţa sa*, adică spre sinele care ea va fi prin coincidenţă cu ceea ce îi lipseşte. Viitorul este lipsa care o smulge, în calitate de lipsă, de la în-sinele prezenţei. Dacă ea n-ar fi lipsită de nimic, ar recădea în fiinţă şi ar pierde până şi *prezenţa la fiinţă* pentru a dobândi in schimb izolarea completei identităţi. Lipsa ca atare e cea care îi permite să fie prezenţă; doar pentru că ea este în afara ei înseşi către un absent care este dincolo de lume, poate ea să fie în afara ei înseşi ca prezenţă la un în-sine care ea nu este. Viitorul este fiinţa determinantă pe care pentru-sinele are spre a fi dincolo de fiinţă. Există un viitor deoarece pentru-sinele are spre a fi fiinţa sa în loc să o fie pur şi simplu. Această fiinţă pe care pentru-sinele o are spre a fi, n-ar putea să fie în felul unor în-sine-uri coprezente, altfel ar fi fără a avea spre a fi fost; nu am putea-o deci imagina ca pe o stare complet definită, căreia i-ar lipsi numai prezenţa, aşa cum Kant spune că existenţa nu adaugă nimic în plus obiectului conceptului. Dar ea n-ar putea nici să nu existe, altfel pentru-sinele n-ar fi decât un *dat*. Ea este ceea ce pentru-sinele se determină să fie sesizându-se perpetuu pentru sine ca nedesăvârşit în raport cu ea. E

cea care bântuie la distanţă cuplul reflex-reflectant şi cea care face ca reflexul să fie sesizat de către reflectant (şi reciproc) ca un Nu-încă. Dar trebuie cu siguranţă ca acest absent să fie dat în unitatea unei singure apariţii cu pentru-sinele care este lipsit, altfel nu ar exista nimic în raport cu care pentru-sinele să se sizeze ca nu-încă. Viitorul îi este revelat pentru-sinelui ca cel care pentru-sinele nu este încă, în măsura în care pentru-sinele se constituie nonthetic pentru sine ca un nu-încă în perspectiva acestei revelaţii şi în măsura în care el se determină să fie ca un proiect de el însuşi în afara prezentului, către ceea ce el nu este încă. Şi cu siguranţă viitorul nu poate să fie fără această revelaţie. Iar această revelaţie cere ea însăşi să fie relevată sieşi, adică cere revelaţia pentru-sinelui la sine însuşi, altfel ansamblul Revelaţie-revelat ar cădea în inconştient, adică în în-sine. Prin urmare, doar o fiinţă care este în sine însăşi revelatul său, adică a cărei fiinţă este în discuţie pentru sine, poate să aibă un viitor. Dar, reciproc, o astfel de fiinţă nu poate să fie pentru sine decât în perspectiva unui Nu-încă, căci ea se sesizează pe ea însăşi ca un neant, adică drept o fiinţă a cărei complinire de fiinţă este la distanţă de sine. La distanţă, adică dincolo de fiinţă. Astfel, tot ceea ce pentru-sinele este dincolo de fiinţă este viitorul.

Ce înseamnă acest „dincolo“? Pentru a-l sesiza trebuie notat că viitorul are o caracteristică esenţială a pentru-sinelui: el este prezenţă (viitoare) la fiinţă. Şi prezenţă a acestui pentru-sine *de aici*, a pentru-sinelui căruia el îi este viitorul. Atunci când spun: *eu* voi fi fericit, acest pentru-sine prezent e cel care va fi fericit, este „Erlebnis“-ul actual, cu tot ceea ce el *era* şi duce cu sine în urma sa. Iar el va fi fericit ca prezenţă la fiinţă, adică în calitate de prezenţă viitoare a pentru-sinelui la o fiinţă co-viitoare. Astfel încât ceea ce îmi este dat ca sensul pentru-sinelui prezent este de obicei fiinţa co-viitoare în măsura în care ea se va dezvălui pentru-sinelui viitor ca cea la care acest pentru-sine va fi prezent. Căci pentru-sinele este conştiinţa thetică *a* lumii sub formă de prezenţă şi nu conştiinţă thetică *de* sine. Astfel, ceea ce i se dezvăluie de obicei conştiinţei este *lumea viitoare*, fără ca ea să ia seama că este lumea în măsura în care îi va apărea unei con-

ştiinţe, lumea în măsura în care este pusă ca viitor prin prezenţa unui pentru-sine de venit. Această lume nu are sens ca viitor decât în măsura în care eu îi sunt prezent ca un *altul* decât *voi fi*, într-o altă poziţie fizică, afectivă, socială etc. Totuşi ea este cea care se află la capătul pentru-sinelui meu prezent şi dincolo de fiinţa-în-sine şi de aceea avem noi tendinţa să prezentăm mai întâi viitorul ca pe o stare a lumii şi să ne facem să apărem apoi pe acest fond de lume. Dacă scriu, am o conştiinţă *a* cuvintelor ca scrise şi ca trebuind să fie scrise. Cuvintele singure par viitorul care mă aşteaptă. Dar simplul fapt că ele apar ca *de scris* implică faptul că a scrie, în calitate de conştiinţă nonthetică (de) sine, este posibilitatea care sunt. Astfel viitorul, ca prezenţă viitoare a unui pentru-sine la o fiinţă, antrenează fiinţa-în-sine cu el în viitor. Această fiinţă la care el va fi prezent este sensul în-sinelui coprezent la pentru-sinele prezent, aşa cum viitorul este sensul pentru-sinelui. Viitorul este prezenţă la o fiinţă co-viitoare deoarece pentru-sinele nu poate să existe decât în afara sa, aproape de fiinţă, şi fiindcă viitorul este un pentru-sine viitor. Dar astfel, prin viitor, un viitor ajunge la lume, adică pentru-sinele *este* sensul său ca prezenţă la o fiinţă care este dincolo de fiinţă. Prin pentru-sine, un dincolo de fiinţă este dezvăluit, în raport cu care el are spre a fi ceea ce este. Trebuie, după formula celebră, „să devin ceea ce eram“, dar într-o lume ea însăşi *devenită* trebuie eu să devin. Şi într-o lume devenită *pornind* de la ceea ce ea este. Asta înseamnă că eu îi dau lumii posibilităţi proprii pornind de la starea pe care o sesizez în ea: determinismul apare pe fondul proiectului viitorizator de mine însumi. Astfel viitorul se va distinge de imaginar, în care, la fel, sunt ceea ce nu sunt, în care deopotrivă îmi găsesc sensul într-o fiinţă pe care o am spre a fi, dar în care acest pentru-sine pe care îl am spre a fi se iveşte din fondul de neantizare a lumii, *alături* de lumea fiinţei.

Dar viitorul nu este doar prezenţă a pentru-sinelui la o fiinţă situată dincolo de fiinţă. El este ceva care aşteaptă pentru-sinele care sunt. Acest ceva sunt eu însumi: atunci când spun că *eu* voi fi fericit, este de la sine înţeles că acest eu al meu prezent, care-şi trage trecutul după sine, e cel care va fi fericit. Astfel, viitorul sunt eu în măsura

în care eu mă aştept ca prezent la o ființă dincolo de ființă. Mă proiectez către viitor pentru a mă contopi cu cel de care sunt lipsit, adică cel a cărui adăugire sintetică la prezentul meu va face să fiu ceea ce sunt. Astfel ceea ce pentru-sinele are spre a fi ca prezență la ființă dincolo de ființă este propria sa posibilitate. Viitorul este punctul ideal în care compresia bruscă şi infinită a facticității (Trecut), a pentru-sinelui (Prezent) şi a posibilului său (Viitor) face să se ivească în sfârşit *Sinele* ca existență în sine a pentru-sinelui. Iar proiectul pentru-sinelui către viitorul care el *este* este un proiect către în-sine. În acest sens, pentru-sinele are spre a fi viitorul său, pentru că el nu poate fi fundamentul a ceea ce este decât în fața sa şi dincolo de ființă: e chiar natura pentru-sinelui de a trebui să fie „un gol [*creux*] mereu viitor". Din această cauză el nu va fi *devenit* niciodată, în prezent, ceea ce avea spre a fi, în viitor. Întreg viitorul pentru-sinelui prezent cade, ca viitor, în trecut o dată cu acest pentru-sine însuşi. El va fi viitor trecut al unui anume pentru-sine sau viitor anterior. Acest viitor nu se *realizează*. Ceea ce se realizează este un pentru-sine *indicat* de către viitor şi care se constituie în legătură cu acest viitor. De exemplu, poziția mea finală pe terenul de tenis a determinat din adâncul viitorului toate pozițiile mele intermediare şi, în final, ea a fost unită cu o poziție ultimă identică cu ceea ce ea era în viitor ca sens al mişcărilor mele. Dar această „unire" este pur ideală, ea nu se operează în mod real: viitorul nu se lasă unit, el alunecă în trecut ca viitor trecut, iar pentru-sinele prezent se dezvăluie în întreaga sa facticitate, ca fundament al propriului său neant şi iarăşi ca lipsă a unui nou viitor. De aici această decepție ontologică care aşteaptă pentru-sinele la fiecare ieşire în viitor: „Ce frumoasă era Republica sub Imperiu!" Chiar dacă prezentul meu este riguros identic în conținutul său cu viitorul către care mă proiectam dincolo de ființă, nu *acest* prezent e cel spre care mă proiectam, căci eu mă proiectam către viitor în calitate de viitor, adică în calitate de punct de regăsire a ființei mele, în calitate de loc de apariție a *Sinelui*.

Acum suntem mai în măsură să interogăm viitorul asupra ființei sale, de vreme ce acest viitor pe care îl am spre a fi este doar *posibili-*

*tatea* mea de prezenţă la fiinţa dincolo de fiinţă. În acest sens viitorul se opune riguros trecutului. Într-adevăr, trecutul este fiinţa care eu sunt în afara mea, dar este fiinţa care sunt fără posibilitatea de a nu o fi. E ceea ce am numit: a fi trecutul său *în urma* sa. Dimpotrivă, viitorul pe care îl am spre a fi este în fiinţa sa astfel încât eu doar *pot* să fiu el, căci libertatea mea îl macină în fiinţa sa pe dedesubt. Asta înseamnă că viitorul constituie sensul pentru-sinelui meu prezent, ca proiectul posibilităţii sale, dar că el nu predetermină deloc pentru-sinele meu viitor, de vreme ce pentru-sinele e mereu abandonat în această obligaţie neantizatoare de a fi fundamentul neantului său. Viitorul nu face decât să preschiţeze cadrul în care pentru-sinele se va determina să fie în calitate de fugă prezentificatoare la fiinţă către un alt viitor. El este ceea ce aş fi dacă n-aş fi liber şi ceea ce nu pot *să am spre a fi* decât pentru că sunt liber. În acelaşi timp în care apare la orizont pentru a mă anunţa ceea ce sunt pornind de la ceea ce voi fi („Ce faci?“ „*Sunt* pe punctul de a fixa în cuie acest covor, de a atârna pe perete acest tablou“), prin natura sa de viitor prezent-pentru-sine el se dezarmează, de vreme ce pentru-sinele care va fi, va fi sub chipul de a se determina el însuşi să fie şi de vreme ce viitorul, devenit viitor trecut ca preschiţă a acestui pentru-sine, nu va putea decât să-l solicite, în calitate de trecut, să fie ceea ce el se determină să fie. Într-un cuvânt, eu sunt viitorul meu în perspectiva constantă a posibilităţii de a nu fi el. De aici această angoasă pe care am descris-o mai sus şi care vine din aceea că nu sunt destul acest viitor pe care îl am spre a fi şi care îi dă sensul prezentului meu: înseamnă că sunt o fiinţă al cărei sens e mereu problematic. În zadar ar vrea pentru-sinele să se înlănţuie la posibilul său, ca la fiinţa care el este în afara lui însuşi, dar care el este, cel puţin, *cu siguranţă* în afara lui însuşi: pentru-sinele nu poate să fie niciodată decât in mod problematic viitorul său, căci este separat de el printr-un neant care el este; într-un cuvânt, el este liber şi libertatea sa îşi este ei înseşi propria sa limită. A fi liber înseamnă a fi condamnat la a fi liber. Astfel, viitorul nu are fiinţă în calitate de viitor. El nu este *în sine* şi nu este nici sub chipul de a fi al pentru-sinelui, de vreme ce el este *sensul* pentru-sinelui. Viitorul nu

este, el se *posibilizează*. Viitorul este posibilizarea continuă a posibililor ca sensul pentru-sinelui prezent, în măsura în care acest sens e problematic şi, ca atare, îi scapă radical pentru-sinelui prezent.

Viitorul, astfel descris, nu corespunde unei suite omogene şi cronologic ordonate de clipe viitoare. Cu siguranţă, există o ierarhie a posibililor mei. Dar această ierarhie nu corespunde ordinii temporalităţii universale, cea care se va stabili pe bazele temporalităţii originare. Eu *sunt* o infinitate de posibilități, căci sensul pentru-sinelui este complex şi n-ar putea intra într-o formulă. Dar cutare posibilitate este mai determinantă pentru sensul pentru-sinelui prezent decât cutare alta care este mai aproape în timpul universal. De exemplu, această posibilitate de a merge să văd la ora două un prieten pe care nu l-am mai văzut de doi ani e într-adevăr un posibil care *sunt eu*. Dar posibilii mai apropiaţi – posibilitatea de a merge cu taxiul, cu autobuzul, cu metroul, pe jos – rămâne în prezent nedeterminată. Eu *nu sunt* nici una din aceste posibilităţi. De asemenea, există goluri în seria posibilităţilor mele. Golurile vor fi umplute, în ordinea cunoaşterii, prin constituirea unui timp omogen şi fără lacune – în ordinea acţiunii, prin voință, adică prin alegerea raţională şi tematizantă, în funcţie de posibilii mei, de posibilităţi care nu sunt, care nu vor fi niciodată posibilităţile *mele* şi pe care le voi realiza sub chipul totalei indiferenţe *pentru a atinge* un posibil care sunt.

## *II*
## *Ontologia temporalităţii*

### A) *TEMPORALITATEA STATICĂ*

Descrierea noastră fenomenologică a celor trei ek-staze temporale trebuie să ne permită să abordăm acum temporalitatea ca structură totalitară organizând în ea structurile ek-statice secundare. Dar acest nou studiu trebuie să se facă din două puncte de vedere diferite.

Temporalitatea este adesea considerată ca nedefinibilă. Fiecare admite totuşi că ea este înainte de toate succesiune. Iar succesiunea,

la rândul său, se poate defini ca o ordine al cărei principiu ordonator este relaţia înainte-după. O multiplicitate ordonată în conformitate cu înainte-după, aceasta este multiplicitatea temporală. Este necesar deci, pentru a începe, să avem în vedere alcătuirea şi cerinţele termenilor *„înainte"* şi *„după"*. E ceea ce vom numi *statica* temporală, de vreme ce aceste noţiuni de înainte şi de după pot fi privite sub aspectul lor strict ordinal şi independent de schimbarea propriu-zisă. Dar timpul nu este doar o ordine fixă pentru o multiplicitate determinată: observând mai bine temporalitatea constatăm *faptul* succesiunii, adică faptul că cutare după *devine* un înainte, că prezentul *devine* trecut, iar viitorul, viitor-anterior. E ceea ce va trebui cercetat în al doilea rând sub numele de *dinamică* temporală. Fără nici o îndoială, în dinamica temporală va trebui căutat secretul constituţiei statice a timpului. Dar e preferabil să împărţim dificultăţile. Într-adevăr, într-un sens se poate spune că statica temporală poate să fie privită separat, ca o anumită structură formală a temporalităţii – ceea ce Kant numeşte *ordinea* timpului – şi că dinamica corespunde curgerii materiale sau, după terminologia kantiană, *cursului* timpului. Există deci interes să cercetăm această ordine şi acest curs în mod succesiv.

Ordinea „înainte-după" se defineşte mai întâi prin ireversibilitate. Se va numi succesivă o serie căreia nu i s-ar putea cerceta termenii decât unul câte unul şi într-un singur sens. Dar s-a dorit să se vadă în *înainte* şi *după* – tocmai pentru că termenii seriei se dezvăluie *unul câte unul* şi fiecare este exclusiv faţă de ceilalţi – forme de separare. Şi, într-adevăr, chiar timpul e cel care mă separă, de exemplu, de realizarea dorinţelor mele. Dacă sunt obligat să aştept această realizare, e pentru că ea este situată *după* alte evenimente. Fără succesiunea de diverşi „după", aş fi *imediat* ceea ce vreau să fiu, n-ar mai exista distanţă între mine şi mine, nici separaţie între acţiune şi vis. Asupra acestei virtuţi separatoare a timpului au insistat în mod esenţial romancierii şi poeţii, ca şi asupra unei idei vecine care reiese de altfel din dinamica temporală: că orice „acum" e destinat să devină un „pe vremuri". Timpul macină şi sapă, el separă, lasă să treacă. Şi tămăduieşte tot în calitate de separator – separând omul de necazul sau de obiectul necazului său.

„Lasă timpul să facă rânduială", îi spune regele lui don Rodrigo. În general, eşti izbit mai ales de necesitatea oricărei fiinţe de a fi sfâşiată într-o dispersie infinită de *după*-uri care se succed. Chiar *permanenţii*, chiar această masă care rămâne invariabilă în timp ce eu mă schimb, trebuie să îşi etaleze şi să-şi refracte fiinţa în dispersia temporală. Timpul mă separă de mine însumi, de ceea ce am fost, de ceea ce vreau să fiu, de ceea ce vreau să fac, de lucruri şi de celălalt. Şi timpul este ales ca măsură practică a distanţei: eşti la o jumătate de oră de cutare oraş, la o oră de cutare altul, îţi trebuie trei zile pentru a îndeplini cutare muncă etc. Rezultă din aceste premise că o viziune temporală a lumii şi a omului se va prăbuşi într-o fărâmiţare de înainte şi după. Unitatea acestei fărâmiţări, atomul temporal, va fi *clipa*, care îşi are locul *înaintea* anumitor clipe determinate şi *după* alte clipe, fără să conţină nici înainte, nici după în interiorul formei sale proprii. Clipa este indivizibilă şi netemporală, de vreme ce temporalitatea este succesiune; dar lumea se năruie într-o pulbere infinită de clipe şi este o problemă pentru Descartes, de exemplu, de a şti *cum* poate exista trecere de la o clipă la alta: căci clipele sunt juxtapuse, adică separate prin *nimic* şi totuşi fără comunicare. În acelaşi fel, Proust se întreabă cum poate Eul său să treacă de la o clipă la alta, cum, de exemplu, îşi regăseşte el, după o noapte de somn, tocmai Eul său din ajun mai degrabă decât oricare altul; şi, în mod mai radical, empiriştii, după ce au negat permanenţa Eului, încercau în zadar să stabilească o aparenţă de unitate transversală de-a lungul clipelor vieţii psihice. Astfel, atunci când se analizează în mod izolat puterea dizolvantă a temporalităţii, eşti nevoit să recunoşti că faptul de a fi existat la un moment dat nu constituie un drept pentru a exista în clipa următoare, nici măcar o ipoteză sau o opţiune asupra viitorului. Iar problema este atunci de a explica faptul că există o lume, adică schimbări legate şi permanenţe în timp.

Totuşi, temporalitatea nu este numai şi nici măcar în primul rând separaţie. E de ajuns, ca să ne dăm seama de asta, să privim mai amănunţit noţiunea de *înainte* şi cea de *după*. A, spunem noi, este *după* B. Tocmai am stabilit o relaţie expresă de *ordine* între A şi B,

ceea *ce presupune* deci *unificar*ea l*or* chia*r în* inte*r*iorul acestei ordini. Dacă n-ar exista între A şi B alt raport decât acesta, el ar fi totuşi suficient pentru a le asigura legătura, căci i-ar permite gândirii să meargă de la unul la celălalt şi să le unească într-o judecată de succesiune. Dacă deci timpul este separaţie, cel puţin este o separaţie de un tip special: o diviziune care reuneşte. Fie, se va spune, dar această relaţie unificatoare este prin excelenţă o relaţie externă. Atunci când asociaţioniştii au vrut să stabilească faptul că impresiile spiritului nu erau reţinute unele împreună cu celelalte decât prin legături pur externe, nu la relaţia de înainte-după, concepută ca simplă „contiguitate", au redus ei în final toate legăturile asociative?

Fără îndoială. Dar n-a arătat Kant că ar fi nevoie de unitatea experienţei şi, prin asta, de unificarea diversului temporal, pentru ca cea mai mică legătură de asociere empirică să fie măcar conceptibilă? Să analizăm mai bine teoria asociaţionistă. Ea se însoţeşte cu o concepţie monistă despre fiinţă ca fiind peste tot fiinţa-în-sine. Fiecare impresie a spiritului este în ea însăşi ceea ce este, ea se izolează în plenitudinea sa prezentă, nu conţine nici o urmă a viitorului, nici o lipsă. Hume, atunci când şi-a lansat faimoasa provocare, s-a preocupat să stabilească această lege, pe care el pretinde că o scoate din experienţă: putem cerceta cum vrem o impresie puternică sau slabă, nu vom găsi niciodată nimic în ea însăşi decât pe ea însăşi, astfel încât orice legătură dintre un antecedent şi un consecvent, oricât de constantă ar putea să fie, rămâne ininteligibilă. Să presupunem deci un conţinut temporal A, existând ca o fiinţă în sine, şi un conţinut temporal B, posterior primului şi existând în aceeaşi manieră, adică în apartenenţa la sine a identităţii. Trebuie remarcat mai întâi că această identitate cu sine le obligă pe fiecare să existe fără nici o separaţie de sine, fie ea temporală, deci în eternitate sau în clipă, ceea ce înseamnă acelaşi lucru de vreme ce clipa, nefiind deloc definită interior prin legătura înainte-după, este netemporală. Ne întrebăm, în aceste condiţii, cum poate starea lui A să fie *anterioară* stării lui B. N-ar servi la nimic să răspundem că nu *stările* sunt cele anterioare sau posterioare, ci *clipele* care le conţin: căci clipele sunt *în sine* prin ipo-

teză, ca şi stările. Or, anterioritatea lui A asupra lui B presupune în însăşi natura lui A (clipă sau stare) o incompletitudine care ţinteşte către B. Dacă A este anterior lui B, atunci *în* B poate A să primească această determinaţie. Altfel nici apariţia, nici neantizarea lui B izolat în clipa sa nu pot să-i confere lui A izolat în sine nici cea mai mică calitate particulară. Într-un cuvânt, dacă A trebuie să fie anterior lui B, A trebuie să fie, în însăşi fiinţa sa, *în* B, ca viitor pentru sine. Şi reciproc, B, dacă trebuie să-i fie posterior lui A, trebuie să rămână în urma sa însuşi în A, care-i va conferi sensul său de posterioritate. Dacă deci le concedem *a priori* fiinţa în sine lui A şi lui B, este imposibil să stabilim între ele fie şi cea mai mică legătură de succesiune. Într-adevăr, această legătură ar fi o relaţie pur externă şi, ca atare, ar trebui să admitem că rămâne în aer, privată de substrat, fără a putea să depăşească nici pe A, nici pe B, într-un fel de neant netemporal.

Mai există posibilitatea ca acest raport înainte-după să nu poată exista decât printr-un martor care îl stabileşte. Numai că, dacă acest martor poate să fie *în acelaşi timp* în A şi în B, înseamnă că el însuşi este temporal şi problema se va pune din nou pentru el. Sau, dimpotrivă, el poate transcende timpul printr-un dar de ubicuitate temporală care echivalează cu netemporalitatea. E soluţia la care s-au oprit de asemenea Descartes şi Kant: pentru ei, unitatea temporală în sânul căreia raportul sintetic înainte-după se dezvăluie îi este conferită multiplicității clipelor printr-o ființă care ea însăşi scapă temporalităţii. Ei pornesc, şi unul, şi celălalt, de la presupoziţia unui timp care ar fi formă de diviziune şi care se disociază el însuşi în pură multiplicitate. Unitatea timpului neputând să fie furnizată de către timpul însuşi, ei însărcinează cu asta o fiinţă extratemporală: Dumnezeu şi creația sa continuă la Descartes, *Eu gândesc* şi formele sale de unitate sintetică la Kant. Doar că la primul timpul este unificat prin conținutul său material care este menținut în existenţă printr-o creație perpetuă *ex nihilo*, la cel de-al doilea, dimpotrivă, însăşi forma timpului e cea la care se vor aplica conceptele intelectului pur. Oricum, un *netemporal* (Dumnezeu sau *Eu gândesc*) e cel însărcinat să înzestreze *temporali* (clipele) cu temporalitatea lor. Temporalitatea devine o

simplă relaţie externă şi abstractă între substanţe netemporale: se vrea a fi reconstituită în întregime cu materiale atemporale. Este evident că o astfel de construcţie, făcută mai întâi contra timpului, nu poate să conducă apoi la temporal. Într-adevăr, sau vom temporaliza în mod implicit şi disimulat netemporalul, sau, dacă îi păstrăm în mod scrupulos netemporalitatea, timpul va deveni o pură iluzie umană, un vis. Într-adevăr, dacă timpul este *real,* trebuie ca Dumnezeu „să aştepte ca zahărul să se topească"; trebuie ca el să fie acolo, în viitor, şi ieri, în trecut, pentru a opera legătura momentelor, căci este necesar ca el să meargă să le ia de acolo de unde ele sunt. Astfel, pseudo-netemporalitatea sa ascunde alte concepte, cel al infinităţii temporale şi cel al ubicuităţii temporale. Dar acestea nu pot avea un sens decât pentru o formă sintetică de smulgere din sine care nu mai corespunde deloc fiinţei în sine. Dacă, dimpotrivă, se sprijină, de exemplu, omniscienţa lui Dumnezeu pe extratemporalitatea sa, atunci el nu are nici o nevoie să aştepte ca zahărul să se topească pentru *a vedea* că se va topi. Dar atunci necesitatea de a aştepta şi, prin urmare, temporalitatea nu pot să reprezinte decât o iluzie rezultând din finitudinea umană, ordinea cronologică nu este nimic decât percepţia confuză a unei ordini logice şi eterne. Argumentul se poate aplica fără nici o modificare la „Eu gândesc" al lui Kant. Şi n-ar servi la nimic să obiectăm că, la Kant, timpul are o unitate ca atare de vreme ce el se iveşte, ca formă *a priori*, din netemporal; căci e vorba mai puţin de a da seamă de unitatea totală a apariţiei sale decât de legăturile intratemporale ale lui înainte şi ale lui după. Se va vorbi de o temporalitate virtuală pe care unificarea a făcut-o să treacă în act? Dar această succesiune virtuală e mai puţin comprehensibilă chiar decât succesiunea reală de care tocmai vorbeam. Ce este o succesiune care aşteaptă unificarea pentru a deveni succesiune? La cine, la ce aparţine ea? Şi totuşi, dacă ea nu este deja dată undeva, cum ar putea s-o secrete netemporalul fără ca el să piardă orice netemporalitate, cum ar putea ea emana din el fără să-l spargă? De altfel, chiar ideea de unificare este aici perfect incomprehensibilă. Într-adevăr, am presupus două în-sine-uri izolate la locul lor, la timpul lor. Cum poţi să le

unifici? Este vorba de o unificare *reală*? În acest caz, sau ne mulțumim cu cuvinte – iar unificarea nu va depăşi pe cele două în-sine-uri izolate în identitatea şi completitudinea lor respective –, sau va trebui constituită o unitate de un tip nou, mai precis unitatea ek-statică: fiecare stare va fi în afara sa, acolo, pentru a fi *înainte* sau *după* cealaltă. Numai că va fi trebuind să le spargem ființa, să le-o decomprimăm, într-un cuvânt să le-o temporalizăm şi nu numai să le apropiem. Or, cum va fi capabilă unitatea netemporală a lui *Eu gândesc*, ca simplă facultate de a gândi, să opereze această decomprimare de ființă? Vom spune că unificarea este *virtuală*, cu alte cuvinte că s-a proiectat, dincolo de impresii, un tip de unitate destul de asemănătoare noemei husserliene? Dar cum va concepe un netemporal, având de unit netemporale, o unificare de tipul succesiunii? Iar dacă, aşa cum va trebui să se admită atunci, *esse* al timpului este un *percipi*, cum se constituie *percipitur*; într-un cuvânt, cum o ființă de structură atemporală ar putea să aprehendeze ca temporale (sau să intenționalizeze ca atare) în-sine-uri izolate în netemporalitatea lor? Astfel, în măsura în care este în acelaşi timp formă de separare şi formă de sinteză, temporalitatea nu se lasă nici derivată dintr-un netemporal, nici impusă *din afară* netemporalelor.

Leibniz, ca reacție împotriva lui Descartes, Bergson, ca reacție împotriva lui Kant, n-au vrut să vadă, la rândul lor, în temporalitate decât un pur raport de imanență şi de coeziune. Leibniz consideră problema trecerii de la o clipă la alta şi soluția sa, creația continuă, ca o falsă problemă cu o soluție inutilă: după el, Descartes ar fi uitat *continuitatea* timpului. Afirmând continuitatea timpului, ne interzicem să-l concepem ca format din clipe şi, dacă nu mai există clipe, nu mai există raport înainte-după între clipe. Timpul este o vastă continuitate de curgere, căreia nu i se pot deloc preciza elemente prime care ar exista în-sine.

Or asta înseamnă a uita că înainte-după este şi o formă care separă. Dacă timpul este o continuitate *dată* cu o incontestabilă tendință de separație, se poate pune sub o altă formă întrebarea lui Descartes: de unde vine puterea unificatoare a continuității? Fără îndoială, nu

există elemente prime juxtapuse într-un continuu. Dar asta tocmai pentru că el este *mai întâi* unificare. Tocmai pentru că eu trasez linia dreaptă, după cum spune Kant, linia dreaptă, realizată în unitatea unui singur act, este altceva decât o linie punctată infinită. Cine *trasează* deci timpul? Într-un cuvânt, această continuitate este un *fapt* de care trebuie dat seamă. Ea n-ar putea fi o soluţie. Să ne amintim, de altfel, faimoasa definiţie a lui Poincaré: o serie $a$, $b$, $c$, spune el, este continuă atunci când se poate scrie: $a = b$, $b = c$, $a \neq c$. Această definiţie este excelentă prin faptul că ne prezintă tocmai un tip de fiinţă care este ceea ce nu este şi care nu este ceea ce este: în virtutea unei axiome, $a = c$; în virtutea continuităţii înseşi, $a \neq c$. Astfel $a$ este şi nu este echivalent cu $c$. Şi $b$, egal cu $a$ şi egal cu $c$, este diferit de el însuşi în măsura în care $a$ nu este egal cu $c$. Dar această definiţie ingenioasă rămâne un pur joc de spirit atâta timp cât o luăm în consideraţie din perspectiva în-sinelui. Iar dacă ea ne furnizează un tip de fiinţă care, în acelaşi timp, este şi nu este, ea nu ne furnizează nici principiile, nici fundamentul ei. Totul rămâne de făcut. În studiul temporalităţii, în special, se înţelege bine ce serviciu poate să ne ofere continuitatea, intercalând între clipa $a$ şi clipa $c$, oricât de apropiate ar fi ele, un intermediar $b$, astfel încât, după formula $a = b$, $b = c$, $a \neq c$, el să fie în acelaşi timp indiscernabil de $a$ şi indiscernabil de $c$, care sunt perfect discernabile unul de celălalt. El este cel care va realiza raportul înainte-după, el va fi cel care va fi înaintea lui însuşi, în măsura în care este indiscernabil de $a$ şi de $c$. Să fie într-un ceas bun. Dar cum poate să existe o astfel de fiinţă? De unde îi vine natura sa ek-statică? Cum se face că această sciziune care se schiţează în el nu se sfârşeşte, nu explodează în doi termeni din care unul s-ar contopi cu $a$ şi celălalt cu $c$? Cum să nu se vadă că există o problemă a unităţii sale? Poate o cercetare mai aprofundată a condiţiilor de posibilitate ale acestei fiinţe ne-ar fi învăţat că doar pentru-sinele poate exista astfel în unitatea ek-statică cu sine. Dar tocmai această cercetare nu a fost încercată, iar coeziunea temporală la Leibniz disimulează în fond coeziunea prin imanenţă absolută a logicului, adică identitatea. Dar, cu siguranţă, dacă ordinea cronologică este continuă, ea n-ar putea fi simbolizată

prin ordinea identității, căci continuul nu este compatibil cu identicul.

În acelaşi fel, Bergson, cu durata sa, care este organizare melodică şi multiplicitate de interpenetrare, nu pare să vadă că o organizare de multiplicitate presupune un act organizator. El are dreptate împotriva lui Descartes atunci când suprimă *clipa*: dar Kant are dreptate împotriva lui afirmând că nu există sinteză *dată*. Acest trecut bergsonian, care aderă la prezent şi chiar îl penetrează, nu este decât o figură retorică. Şi e tocmai ceea ce arată dificultățile pe care Bergson le-a întâlnit în teoria sa a memoriei. Căci dacă trecutul, după cum afirmă el, este inactivul, el nu poate decât să rămână în urmă, nu va ajunge niciodată să pătrundă prezentul sub formă de amintire decât dacă o ființă prezentă şi-ar fi luat obligația de a exista în plus în mod ek-static în trecut. Şi, fără îndoială, la Bergson cea care durează este o aceeaşi ființă. Dar tocmai asta nu face decât să se simtă şi mai bine nevoia de clarificări ontologice. Căci noi nu ştim, pentru a termina, dacă ființa e cea care durează sau dacă durata este ființa. Şi dacă durata *este* ființa, atunci trebuie să ni se spună care este structura ontologică a duratei; iar dacă, dimpotrivă, ființa e cea care durează, trebuie să ni se arate ce, în ființa sa, îi permite să dureze.

Ce putem concluziona, la capătul acestei discuții? În primul rând aceasta: temporalitatea este o forță dizolvantă, dar în sânul unui act unificator, ea este mai puțin o multiplicitate reală – care n-ar putea să primească apoi nici o unitate şi, prin urmare, care n-ar exista nici ca multiplicitate –, cât o cvasi-multiplicitate, o schiță de disociere în sânul unității. Nu trebuie să încercăm să privim separat unul sau altul din aceste două aspecte: dacă punem mai întâi unitatea temporală, riscăm să nu mai înțelegem nimic din succesiunea ireversibilă ca *sens* al acestei unități; dar dacă socotim succesiunea dezagregatoare drept caracterul originar al timpului, riscăm să nu mai putem înțelege nici măcar că ar exista *un* timp. Dacă deci nu există nici o prioritate a unității asupra multiplicității, nici a multiplicității asupra unității, trebuie să concepem temporalitatea ca o unitate care *se* multiplică, adică temporalitatea nu poate să fie decât un raport de ființă în sânul aceleiaşi ființe. Nu putem s-o avem în vedere ca pe un receptacul a

cărui fiinţă ar fi *dată*, căci ar însemna să renunţăm pentru totdeauna să înţelegem cum de această fiinţă în sine se poate fragmenta în multiplicitate sau cum poate în-sinele receptaculelor minime, sau clipele, să se reunească în unitatea *unui* timp. Temporalitatea *nu este*. Numai o fiinţă cu o anumită structură de fiinţă poate fi temporală în unitatea fiinţei sale. Înainte şi după nu sunt inteligibile, am notat noi, decât ca relaţie internă. Acolo, în după, înaintele se determină ca înainte şi reciproc. Într-un cuvânt, înaintele nu este inteligibil decât dacă este fiinţa care este *înaintea* ei înseşi. Înseamnă că temporalitatea nu poate decât să desemneze modul de a fi al unei fiinţe care este ea însăşi în afara sa. Temporalitatea trebuie să aibă structura ipseităţii. Într-adevăr, numai pentru că sinele este sine acolo, în afara sa, în fiinţa sa, poate el să fie înainte sau după sine, poate el să aibă în general înainte şi după. Nu există temporalitate decât ca intrastructură a unei fiinţe care are spre a fi fiinţa sa, adică în calitate de structură a pentru-sinelui. Nu că pentru-sinele ar avea o prioritate ontologică asupra temporalităţii. Dar temporalitatea este fiinţa pentru-sinelui în măsura în care el are spre a fi ea în mod ek-static. Temporalitatea nu este, ci pentru-sinele se temporalizează în existent.

Reciproc, studiul nostru fenomenologic al Trecutului, Prezentului şi Viitorului ne permite să arătăm că pentru-sinele nu poate fi decât sub forma temporală.

Pentru-sinele, ivindu-se în fiinţă ca neantizare a în-sinelui, se constituie totodată sub toate dimensiunile posibile de neantizare. Din orice parte l-am considera, el este fiinţa care nu ţine de sine însăşi decât printr-un fir sau, mai precis, este fiinţa care, fiind, face să existe toate dimensiunile posibile ale neantizării sale. Se desemnau în lumea antică coeziunea profundă şi dispersia poporului evreu cu numele de „diaspora". Acest cuvânt ne va servi pentru a desemna modul de a fi al pentru-sinelui: el este diasporic. Fiinţa-în-sine nu are decât o dimensiune de a fi, dar apariţia neantului ca ceea ce *este fost* în inima fiinţei complică structura existenţială făcând să apară mirajul ontologic al Sinelui. Vom vedea mai târziu că reflexia, transcendenţa şi fiinţa-în-lume, fiinţa-pentru-celălalt, reprezintă mai multe dimensiuni

ale neantizării sau, dacă preferăm, mai multe raporturi originare cu sine ale ființei. Astfel neantul introduce cvasi-multiplicitatea în sânul ființei. Această cvasi-multiplicitate este fundamentul tuturor multiplicităților intra-mundane, căci o multiplicitate presupune o unitate primară în sânul căreia începe să se contureze multiplicitatea. În acest sens nu este adevărat că ar exista, aşa cum pretinde Meyerson, un scandal al diversului şi că responsabilitatea acestui scandal îi revine realului. În-sinele nu este divers, nu este multiplicitate, iar pentru ca să primească multiplicitatea drept caracteristică a ființei-sale-în-mijlocul-lumii este nevoie de apariția unei ființe care să fie prezentă în acelaşi timp la fiecare în-sine izolat în identitatea sa. Prin realitatea-umană vine în lume multiplicitatea, cvasi-multiplicitatea în sânul ființei-pentru-sine e cea care face ca numărul să se dezvăluie în lume. Dar care este sensul acestor dimensiuni multiple sau cvasi-multiple ale pentru-sinelui? Sunt diferitele sale raporturi cu ființa sa. Atunci când eşti ceea ce eşti, pur şi simplu, nu există decât o manieră de a fi ființa ta. Dar din momentul în care nu mai eşti ființa ta, diferite maniere de a o fi nefiind-o se ivesc simultan. Pentru-sinele, pentru a ne limita la primele ek-staze – cele care, în acelaşi timp, marchează sensul originar al neantizării şi reprezintă *cea mai mică* neantizare –, poate şi trebuie în acelaşi timp: 1° să nu fie ceea ce este; 2° să fie ceea ce nu este; 3° în unitatea unei perpetue reîntoarceri, să fie ceea ce nu este şi să nu fie ceea ce este. E vorba de trei dimensiuni ek-statice, sensul ek-stazei fiind distanță față de sine. Este imposibil să concepi o conştiință care să nu existe după aceste trei dimensiuni. Iar dacă *cogito*-ul descoperă mai întâi una din ele, asta nu vrea să însemne că ea ar fi prima, ci doar că se dezvăluie mai uşor. Dar, izolată de celelalte, această dimensiune este „unselbstständig“ şi lasă să se vadă imediat celelalte dimensiuni. Pentru-sinele este o ființă care trebuie să existe în acelaşi timp în toate dimensiunile sale. Aici, *distanța*, concepută ca distanță față de sine, nu este nimic real, nimic care *să fie* într-o manieră generală ca în sine: este doar nimicul, neantul care *„este fost“* ca separație. Fiecare dimensiune este un mod de a se proiecta în zadar către Sine, de a fi ceea ce eşti dincolo de un neant, o

manieră diferită de a fi această slăbire de fiinţă, această frustrare de fiinţă pe care pentru-sinele o are spre a fi. Să o analizăm pe fiecare din ele în mod separat.

În prima, pentru-sinele urmează să fie fiinţa sa în urma sa, ca ceea ce el este fără să-i fie temeiul. Fiinţa sa este acolo, lângă el, dar un neant îl separă de ea, neantul facticităţii. Pentru-sinele, ca fundament al neantului său – şi ca atare necesar –, este separat de contingenţa sa originară prin faptul că nu poate nici s-o înlăture, nici să se contopească cu ea. El este pentru el însuşi, dar sub forma iremediabilului şi gratuitului. Fiinţa sa este pentru el, dar el nu este pentru această fiinţă, căci tocmai această reciprocitate a reflex-reflectantului ar face să dispară contingenţa originară a ceea ce *este*. Tocmai pentru că pentru-sinele se sesizează sub forma fiinţei este el la distanţă ca un joc de reflex-reflectant care s-a scurs în în-sine şi în care nu mai este reflexul cel care face să existe reflectantul, nici reflectantul, cel care face să existe reflexul. Această fiinţă, pe care pentru-sinele o are spre a fi, se dă, din această cauză, ca ceva asupra căreia nu mai există revenire, tocmai pentru că pentru-sinele nu poate s-o întemeieze în modul reflex-reflectant, ci în măsura în care el întemeiază doar legătura acestei fiinţe cu ea însăşi. Pentru-sinele nu fundamentează deloc fiinţa acestei fiinţe, ci numai faptul ca această fiinţă să poată fi *dată*. E vorba aici de o necesitate necondiţională: oricare ar fi pentru-sinele avut în vedere, el *este* într-un anumit sens, el este, de vreme ce poate fi numit, de vreme ce se pot afirma sau nega despre el anumite caracteristici. Dar în măsura în care el este pentru-sine, el nu este niciodată ceea ce este. Ceea ce el este este în urma lui ca perpetuu *depăşit*. Tocmai această facticitate depăşită este cea pe care o numim trecut. Trecutul este deci o structură necesară a pentru-sinelui, căci pentru-sinele nu poate exista decât ca o depăşire neantizatoare, iar această depăşire implică un depăşit. Este deci imposibil, în orice moment am cerceta un pentru-sine, să-l sesizăm ca neavând încă trecut. Nu ar trebui să credem că pentru-sinele există mai întâi şi se iveşte în lume în absoluta noutate a unei fiinţe fără trecut, pentru a-şi constitui apoi, şi puţin câte puţin, un trecut. Oricare ar fi apariţia în lume a

pentru-sinelui, el vine la lume în unitatea ek-statică a unui raport cu trecutul său: nu există un început absolut care să devină trecut fără să aibă trecut, ci, cum pentru-sinele, în calitate de pentru-sine, are spre a fi trecutul său, el vine în lume *cu* un trecut. Aceste câteva remarce ne permit să examinăm sub o lumină puțin nouă problema nașterii. Pare scandalos ca, în acest sens, conștiința să „apară" într-un moment oarecare, ca ea să vină „să locuiască" embrionul, pe scurt, să existe un moment în care viețuitorul în formare să fie fără conștiință și un moment în care o conștiință fără trecut ar fi captată aici. Dar scandalul va înceta dacă se dovedește că n-ar putea exista conștiință fără trecut. Asta nu înseamnă totuși că orice conștiință presupune o conștiință anterioară fixată în în-sine. Acest raport al pentru-sinelui prezent cu pentru-sinele *devenit* în-sine ne ascunde raportul primar al paseității, care este un raport al pentru-sinelui cu în-sinele pur. Într-adevăr, pentru-sinele se ivește în lume în calitate de neantizare a în-sinelui, și prin acest eveniment absolut se constituie trecutul ca atare, ca raport originar și neantizator al pentru-sinelui cu în-sinele. Ceea ce constituie în mod originar ființa pentru-sinelui este acest raport cu o ființă care *nu este* conștiință, care există în noaptea totală a identității și care pentru-sinele este totuși obligat să fie, în afara lui, în urma lui. Cu această ființă, la care în nici un caz nu putem *reduce* pentru-sinele, în raport cu care pentru-sinele reprezintă o noutate absolută, pentru-sinele simte o profundă solidaritate de ființă, care se exprimă prin cuvântul *înainte*: în-sinele este ceea ce pentru-sinele era *înainte*. În acest sens, se înțelege foarte bine că trecutul nostru nu ne apare deloc ca limitat printr-o linie clară și ireproșabilă – ceea ce s-ar întâmpla în cazul în care conștiința ar putea să țâșnească în lume *înainte* să aibă un trecut –, ci că, dimpotrivă, el se pierde într-o obscuritate progresivă, până în tenebre care, totuși, sunt tot *noi înșine*; se înțelege sensul ontologic al acestei solidarități șocante cu fetusul, solidaritate pe care nu o putem nici nega, nici pricepe. Căci, într-adevăr, acest fetus *eram* eu, el reprezintă limita de fapt a memoriei mele, dar nu limita de drept a trecutului meu. Există o problemă metafizică a nașterii, în măsura în care mă pot frământa să

ştiu cum m-am născut *eu dintr-un astfel* de embrion; iar această problemă este poate insolubilă. Dar nu avem aici o problemă ontologică: nu avem să ne întrebăm de ce poate exista o naştere a conştiinţelor, căci conştiinţa nu-şi poate apărea ei înseşi decât ca neantizare de în-sine, aşadar ca *fiind deja născută.* Naşterea, ca raport de fiinţă ekstatică cu în-sinele care nu este ea, şi în calitate de constituire *a priori* a paseităţii, este o lege de a fi a pentru-sinelui. A fi pentru-sine înseamnă *a fi născut*. Dar nu e cazul să pui apoi întrebări *metafizice* asupra în-sinelui din care s-a născut pentru-sinele, de tipul: „Cum exista un în-sine *înaintea*, naşterii pentru-sinelui, cum s-a născut pentru-sinele din *acest* în-sine mai degrabă decât dintr-un cutare altul etc." Toate aceste întrebări nu ţin cont de faptul că tocmai prin pentru-sine poate să existe trecutul în general. Dacă există un *înainte*, e deoarece pentru-sinele a apărut în lume şi pornind de la pentru-sine se poate el stabili. În măsura în care în-sinele este făcut coprezent la pentru-sine, o *lume* apare în locul izolărilor în-sinelui. Iar în această lume e posibil să se opereze o desemnare şi să se spună: *acest* obiect, *acel* obiect. În acest sens, în măsura în care pentru-sinele, în ivirea sa la fiinţă, face să existe o lume de coprezenţe, el face să apară şi „înaintele" său drept coprezent la în-sine-uri într-o lume sau, dacă se preferă, într-o stare a lumii care a trecut. Astfel încât, într-un sens, pentru-sinele apare ca fiind născut *din* lume, căci în-sinele din care s-a născut este în mijlocul lumii, în calitate de coprezent trecut printre coprezenţi trecuţi: există apariţie, în lume şi pornind de la lume, a unui pentru-sine care nu era înainte şi care s-a născut. Dar într-un alt sens, pentru-sinele este cel care face să existe un înainte, într-o manieră generală şi, în acest înainte, coprezenţi uniţi în unitatea unei lumi trecute şi în aşa fel încât am putea *desemna* pe unul sau pe altul dintre ei spunând: *acest* obiect. Nu există *mai întâi* un timp universal în care să apară brusc un pentru-sine neavând încă trecut. Dar pornind de la *naştere,* ca lege de a fi originară şi *a priori* a pentru-sinelui, se dezvăluie o lume cu un timp universal, în care se poate desemna un moment când pentru-sinele nu era încă şi un moment când el apare, fiinţe *din care* el nu s-a născut şi o fiinţă *din care* s-a născut. Naşterea

este apariția raportului absolut de paseitate ca ființă ek-statică a pentru-sinelui în în-sine. Prin ea apare un Trecut al Lumii. Vom reveni la asta. Aici ne e suficient să notăm că pentru-sinele sau conștiința este o ființă care se ivește la ființă dincolo de un ireparabil care el este și că acest ireparabil, în măsura în care este în urma pentru-sinelui, în mijlocul lumii, este trecutul. Trecutul, ca ființă ireparabilă pe care o am spre a fi fără nici o posibilitate de a nu o fi, nu intră în unitatea „reflex-reflectant“ a lui „Erlebnis“; el este în afară. Totuşi el nu este nici ca cel *despre care* există conștiință, în sensul în care, de exemplu, scaunul perceput este cel despre care există conștiință perceptivă. În cazul percepției scaunului există teză, adică sesizare și afirmare a scaunului ca în-sinele care conștiința nu este. Ceea ce conștiința are spre a fi în modul de a fi al pentru-sinelui este a-nu-fi-scaun. Căci al său „a-nu-fi-scaun“ este, vom vedea, sub formă de conștiință (de) a-nu-fi, adică aparență de a-nu-fi, pentru un martor care nu este aici decât pentru a mărturisi despre această neființă. Negația este deci explicită și constituie legătura de ființă între obiectul perceput și pentru-sine. Pentru-sinele nu este nimic în plus decât acest *nimic* translucid care este negația lucrului perceput. Dar cu toate că trecutul este *în afară*, legătura nu este aici de același tip, căci pentru-sinele se dă ca fiind trecutul. Din această cauză nu poate să existe *teză* despre trecut, căci poți pune doar ceea ce nu ești. Astfel, în percepția obiectului, pentru-sinele se asumă pentru sine ca nefiind obiectul, în timp ce, în dezvăluirea trecutului, pentru-sinele se asumă ca *fiind* trecutul, și nu este separat de acesta decât prin natura de pentru-sine, care nu poate fi nimic. Astfel, nu există *teză* despre trecut și totuși trecutul nu este imanent pentru-sinelui. El bântuie pentru-sinele chiar în momentul în care pentru-sinele se asumă ca nefiind cutare sau cutare lucru particular. El nu este obiectul *privirii* pentru-sinelui. Această privire translucidă pentru ea însăși se îndreaptă dincolo de lucru, către viitor. Trecutul, în calitate de lucru care *ești* fără a-l pune, în calitate de ceea ce bântuie fără a fi remarcat, este în spatele pentru-sinelui, în afara câmpului său tematic, care este în fața lui ca cel pe care-l luminează. Trecutul este „pus-alături“ de pentru-sine,

asumat ca ceea ce el are spre a fi, fără a putea fi nici afirmat, nici negat, nici tematizat, nici absorbit de către el. Cu siguranţă, asta nu înseamnă că trecutul n-ar putea fi obiect al unei teze pentru mine şi nici că n-ar fi adesea tematizat. Dar atunci el este obiectul unei cercetări explicite şi, în acest caz, pentru-sinele se afirmă ca nefiind acest trecut pe care îl pune. Trecutul nu mai este *în urmă*: el nu încetează câtuşi de puţin să fie trecut, dar eu încetez *să fiu* el: în modul dintâi eu eram trecutul meu fără a-l cunoaşte (dar câtuşi de puţin fără să am conştiinţa lui), în al doilea mod îmi cunosc trecutul, dar nu mai sunt el. Cum se poate, se va spune, să am conştiinţă de trecutul meu dacă nu în modul thetic? Totuşi trecutul este *aici*, în mod constant, este însuşi sensul obiectului pe care îl privesc şi pe care l-am văzut deja, chipuri familiare care mă înconjoară, este începutul acestei mişcări care se continuă în prezent şi despre care n-aş putea spune că este circulară dacă n-aş fi fost eu însumi în trecut martorul începutului său, este originea şi trambulina tuturor acţiunilor mele, este această densitate a lumii, dată constant şi care îmi permite să mă orientez şi să mă determin, sunt eu însumi în măsura în care mă vizez ca o persoană (există de asemenea o structură viitoare a Ego-ului), pe scurt, este legătura mea contingentă şi gratuită cu lumea şi cu mine însumi în măsura în care o vizez continuu ca abandon total. Psihologii o numesc *cunoaştere*. Dar în afara faptului că, prin chiar acest termen, o „psihologizează", ei îşi înlătură mijlocul de a da seamă de ea. Căci cunoaşterea este peste tot şi condiţionează tot, chiar şi memoria: într-un cuvânt, memoria intelectuală presupune cunoaşterea, şi ce este cunoaşterea lor, dacă trebuie să înţelegi prin asta un fapt prezent, dacă nu o memorie intelectuală? Această cunoaştere suplă, insinuantă, schimbătoare, care face urzeala tuturor gândurilor noastre şi care se compune din mii de indicaţii vide, din mii de desemnări care punctează in urma noastră, fără imagine, fără cuvinte, fără idee, este trecutul meu concret în măsura în care eu eram el, în calitate de ireparabilă profunzime-în-urmă a tuturor gândurilor şi a tuturor sentimentelor mele.

În a doua sa dimensiune de neantizare, pentru-sinele se sesizează ca o anumită lipsă. El *este* această lipsă şi este de asemenea şi *cel care*

*lipsește*, căci el are spre a fi ceea ce este. A bea sau a fi bând, asta înseamnă a nu fi terminat niciodată de băut, a urma încă să fiu ca bând dincolo de băutorul care sunt. Iar când „am terminat de băut", *am băut*: ansamblul alunecă în trecut. Bând acum sunt deci acest băutor pe care eu îl am spre a fi și care nu sunt; orice specificare despre mine însumi îmi scapă în trecut dacă trebuie să fie grea și plină, dacă trebuie să aibă densitatea identicului. Dacă ea mă atinge în prezent, înseamnă că se împarte ea însăși în Nu-încă, înseamnă că mă desemnează ca totalitate nedesăvârșită și care nu poate să se desăvârșească. Acest Nu-încă este măcinat de libertatea neantizatoare a pentru-sinelui. El nu este numai ființă-la-distanță. El este subțiere de ființă. Aici, pentru-sinele, care în prima dimensiune de neantizare era înaintea sa, este în urma sa. Înaintea, în urma sa: niciodată *sine*. Este chiar sensul celor două ek-staze Trecut, Viitor și de aceea valoarea în sine este prin natură repausul în sine, netemporalitatea! Eternitatea pe care omul o caută nu este infinitatea duratei, a acestei zadarnice curse după sine de care sunt eu însumi responsabil: este repausul în sine, atemporalitatea coincidenței absolute cu sine.

În sfârșit, în a treia dimensiune, pentru-sinele dispersat în jocul perpetuu de reflex-reflectant își scapă lui însuși în unitatea aceleiași fugi. Aici ființa este peste tot și nicăieri: oriunde cauți s-o prinzi, este în față, a scăpat. Tocmai acest schimb reciproc de locuri în cadrul pentru-sinelui este *Prezența* la ființă.

Prezent, trecut și viitor *deopotrivă*, dispersându-și ființa în trei dimensiuni, pentru-sinele, prin simplul fapt că se neantizează, este temporal. Nici una din aceste dimensiuni nu are prioritate ontologică asupra celorlalte, nici una din ele nu poate exista fără celelalte două. Oricum, se impune totuși să se pună accentul pe ek-staza prezentă – și nu pe ek-staza viitoare ca Heidegger – pentru că în calitate de revelație la el însuși *este* pentru-sinele trecutul său, ca ceea ce el are spre-a-fi-pentru-sine într-o depășire neantizatoare, și ca revelație la sine este el lipsă și este bântuit de viitorul său, adică de ceea ce el este pentru sine acolo, la distanță. Prezentul nu este ontologic „anterior" trecutului și viitorului, el este condiționat de către ele la fel de mult

cât le condiţionează şi el, dar el este golul de nefiinţă indispensabil formei sintetice totale a temporalităţii.

Astfel, temporalitatea nu este un timp universal conţinând toate fiinţele şi mai ales realităţile-umane. Ea nu este nici o lege de dezvoltare care s-ar impune din afară fiinţei. Ea nu este nici fiinţa, dar este intrastructura fiinţei care este propria sa neantizare, adică *modul de a fi* propriu fiinţei-pentru-sine. Pentru-sinele este fiinţa care are spre a fi fiinţa sa sub forma diasporică a temporalităţii.

### B) *DINAMICA TEMPORALITĂŢII*

Faptul că apariţia pentru-sinelui se face cu necesitate urmând cele trei dimensiuni ale temporalităţii nu ne spune nimic despre problema *duratei* care reiese din dinamica timpului. La prima privire, problema pare dublă: de ce suferă pentru-sinele această modificare a fiinţei sale care il face *să devină* trecut? Şi de ce un nou pentru-sine se iveşte *ex nihilo* pentru a deveni prezentul acelui trecut?

Această problemă a fost îndelung mascată de o concepţie despre fiinţa umană ca *în-sine*. Este mobilul respingerii kantiene a idealismului berkeleyan şi este un argument favorit al lui Leibniz faptul că schimbarea implică în sine permanenţa. În consecinţă, dacă presupunem o anumită permanenţă netemporală care rămâne *de-a lungul* timpului, temporalitatea se reduce la a nu mai fi decât măsura şi ordinea schimbării. Fără schimbare, nici temporalitate, de vreme ce timpul n-ar putea să aibă ascendent asupra permanentului şi identicului. Dacă, pe de altă parte, ca la Leibniz, schimbarea însăşi este dată ca explicaţia logică a unui raport de la consecinţe la premise, aşadar ca dezvoltarea atributelor unui subiect permanent, atunci nu mai există temporalitate reală.

Dar această concepţie se sprijină pe o mulţime de erori. Mai întâi, subzistenţa unui element permanent *alături* de ceea ce se schimbă nu poate permite schimbării să se constituie ca atare decât în ochii unui martor care ar fi el însuşi unitatea a ceea ce se schimbă şi a ceea ce rămâne. Într-un cuvânt, *unitatea* schimbării şi a permanentului este

necesară constituirii schimbării ca atare. Dar însuşi acest termen de unitate, de care Leibniz şi Kant au abuzat, nu înseamnă aici mare lucru. Ce vrea să se spună cu această unitate de elemente disparate? Este ea doar o alipire pur exterioară? Atunci n-are sens. Trebuie ca ea să fie unitate de *ființă*. Dar această unitate de ființă cere ca permanentul *să fie* cel care se schimbă; şi, prin aceasta, ea este ek-statică mai întâi şi trimite la pentru-sine în măsura în care el este ființa ek-statică prin esență; în plus, ea este distrugătoare a trăsăturii de *în-sine* a permanenței şi a schimbării. Să nu ni se spună defel că permanența şi schimbarea sunt luate aici ca fenomene şi nu au decât o ființă *relativă*: în-sinele nu se opune fenomenelor, ca noumenul. Un fenomen este în sine, în chiar termenii definiției noastre, atunci când el este ceea ce este, fie aceasta în relație cu un subiect sau cu un alt fenomen. Şi de altfel apariția *relației*, ca determinant al fenomenelor unele în raport cu altele, presupune, anterior, apariția unei ființe ek-statice care poate să fie ceea ce nu este pentru a întemeia altundeva-ul şi raportul.

Recursul la permanență pentru a întemeia schimbarea este de altfel perfect inutil. Ceea ce se vrea să se arate este că o schimbare absolută nu mai este, la drept vorbind, o schimbare, de vreme ce nu mai rămâne *nimic* care se schimbă – sau în raport cu care să existe schimbare. Dar în realitate este suficient ca ceea ce se schimbă *să fie* în modul trecut vechea sa stare, pentru ca permanența să devină superfluă; în acest caz schimbarea poate fi absolută, poate să fie vorba de o metamorfoză care atinge întreaga ființă: ea nu se va constitui mai puțin ca schimbare în raport cu o stare anterioară care ea va fi la trecut sub chipul lui „*era*“. Această legătură cu trecutul înlocuind pseudo-necesitatea permanenței, problema duratei poate şi trebuie să se pună în legătură cu schimbările absolute. De altfel nu există altele, chiar şi „în lume“. Până la un anume prag, ele sunt inexistente; o dată trecut acest prag, ele se dezvoltă în forma totală, aşa cum au arătat-o experiențele gestaltiştilor.

Dar, în plus, atunci când e vorba de realitatea-umană, ceea ce e necesar este schimbarea pură şi absolută, care de altfel poate fi foarte

bine schimbare fără *nimic* care să se schimbe şi care este însăşi durata. Chiar dacă am admite, de exemplu, prezenţa absolut goală a unui pentru-sine la un în-sine permanent, ca simplă conştiinţă a acestui pentru-sine, însăşi existenţa conştiinţei ar implica temporalitatea de vreme ce ea ar urma să fie, fără schimbare, ceea ce ea este, sub formă de „a-l fi fost“. N-ar exista eternitate, ci necesitate constantă pentru pentru-sinele prezent să devină trecut al unui nou prezent şi aceasta în virtutea fiinţei înseşi a conştiinţei. Iar dacă ni s-ar spune că această revenire perpetuă a prezentului la trecut printr-un nou prezent implică o schimbare internă a pentru-sinelui, vom răspunde că atunci temporalitatea pentru-sinelui e cea care este fundament al schimbării şi nu schimbarea e cea care fundează temporalitatea. Nimic nu poate deci să ne ascundă aceste probleme care par la început insolubile: de ce prezentul *devine* trecut? care este acest nou prezent care apare brusc atunci? de unde vine el şi de ce survine? Şi să băgăm bine de seamă, aşa cum arată ipoteza noastră a unei conştiinţe „goale“, că cea despre care este vorba aici nu este necesitatea, pentru o permanenţă, de a cădea în cascadă din clipă în clipă – rămânând în mod material o permanenţă: este necesitatea pentru fiinţă, oricare ar fi ea, de a se metamorfoza în întregime, deopotrivă formă şi conţinut, de a se cufunda în trecut şi de a se produce, în acelaşi timp, *ex nihilo*, către viitor.

Dar există aici două probleme? Să cercetăm mai bine: prezentul n-ar putea *trece* dacă el n-ar deveni *înaintele* unui pentru-sine care se constituie faţă de el ca *după*. Nu există deci decât un singur fenomen: apariţie a unui nou prezent paseificând prezentul care el *era* şi paseificare a unui prezent antrenând apariţia unui pentru-sine pentru care acest prezent va deveni trecut. Fenomenul devenirii temporale este o modificare globală de vreme ce un trecut *a* nimic n-ar mai fi un trecut, de vreme ce un prezent trebuie să fie cu necesitate prezent *al* acestui trecut. De altfel, această metamorfoză nu atinge numai prezentul pur; trecutul anterior şi viitorul sunt la fel de atinse. Trecutul prezentului care a suportat modificarea de paseitate devine trecut al unui trecut sau mai mult ca perfect. În ceea ce o priveşte, eterogenitatea prezentului şi cea a trecutului este dintr-o dată supri-

mată, de vreme ce, ceea ce se distingea de trecut ca prezent, a devenit trecut. În cursul metamorfozei, prezentul rămâne prezent al acestui trecut, dar devine prezent trecut al acestui trecut. Asta înseamnă în primul rând că el este omogen seriei trecutului care urcă din nou de la el până la naștere, apoi că el nu mai este trecutul său sub formă de a avea spre a fi el, ci în modul de a fi avut spre a fi el. Legătura între trecut și mai mult ca perfect este o legătură care este sub modul în-sinelui; și ea apare pe fundamentul pentru-sinelui prezent. El e cel care susține seria trecutului și a mai mult ca perfectelor sudate într-un singur bloc.

Viitorul, pe de altă parte, cu toate că este atins de asemenea de către metamorfoză, nu încetează să fie viitor, adică să rămână în afara pentru-sinelui, înainte, dincolo de ființă, dar el devine viitor al unui trecut sau viitor anterior. El poate întreține două feluri de relații cu noul prezent, după cum este vorba de viitorul imediat sau de viitorul îndepărtat. În primul caz, prezentul se dă ca *fiind* acest viitor în raport cu trecutul: „Iată ceea ce așteptam." El este prezent al trecutului său sub chipul de viitor anterior al acestui trecut. Dar în același timp în care el este pentru-sine ca viitorul acestui trecut, el se realizează ca pentru-sine, deci ca nefiind ceea ce viitorul promitea să fie. E o dedublare: prezentul devine viitor anterior al trecutului, negând în același timp că ar fi *acest* viitor. Iar viitorul prim nu este deloc realizat: el nu mai este viitor în raport cu prezentul, fără să înceteze să fie viitor în raport cu trecutul. El devine coprezentul irealizabil al prezentului și păstrează o *idealitate* totală. „Asta este deci ceea ce așteptam?" El rămâne viitor în mod ideal coprezent prezentului, ca viitor nerealizat al trecutului acestui prezent.

În cazul în care viitorul s-a îndepărtat, el rămâne viitor în raport cu noul prezent, dar dacă prezentul nu se constituie el însuși ca lipsă a *acestui* viitor, își pierde caracterul său de posibilitate. În acest caz, viitorul anterior devine un posibil indiferent în raport cu noul prezent și nu posibilul *său*. În acest sens el nu se mai posibilizează, dar primește ființa-în-sine în calitate de posibil. El devine posibil *dat*, adică posibil în sine al unui pentru-sine devenit în-sine. Ieri a fost posibil –

ca posibil al meu – ca eu să plec lunea viitoare la ţară. Astăzi acest posibil nu mai este posibilul *meu*, el rămâne obiectul gândit al contemplaţiei mele în calitate de posibil mereu viitor *ce am fost*. Singura sa legătură cu prezentul meu este că eu am spre a fi, sub chipul lui „eram", acest prezent devenit trecut, căruia el nu a încetat să-i fie, dincolo de prezentul meu, posibilul. Dar viitor şi prezent trecut s-au solidificat în în-sine pe fundamentul prezentului meu. Astfel viitorul, în cursul procesului temporal, trece la în-sine fără a-şi pierde vreodată caracterul său de viitor. Atâta timp cât nu este atins de prezent, el devine doar viitor *dat*. Atunci când este atins, este afectat de caracterul de *idealitate*; dar această idealitate este idealitate *în sine*, căci ea se prezintă ca lipsă *dată* a unui trecut *dat* şi nu ca absentul care un pentru-sine prezent urmează să fie sub chipul de *a nu fi*. Atunci când viitorul este depăşit, el rămâne pentru totdeauna în afara seriei trecuturilor, ca *viitor anterior*: *viitor anterior* al acelui trecut devenit mai mult ca perfect, viitor ideal dat, în calitate de coprezent la un prezent devenit trecut.

Rămâne de cercetat metamorfoza pentru-sinelui prezent în trecut, cu apariţia conexă a unui nou prezent. Eroarea ar fi să crezi că are loc o suprimare a prezentului anterior o dată cu apariţia unui prezent *în-sine*, care ar reţine o *imagine* a prezentului dispărut. Într-un sens, s-ar cuveni aproape să inversăm termenii pentru a găsi adevărul, de vreme ce paseificarea ex-prezentului este trecere la în-sine, în timp ce apariţia unui nou prezent este neantizare *a* acestui în-sine. Prezentul nu este un nou în-sine, el este ceea ce nu este, ceea ce este dincolo de fiinţă, el este cel despre care nu se poate spune „este" decât la trecut; trecutul nu este deloc abolit, el este cel care a devenit ceea ce era, este fiinţa prezentului. În sfârşit, am subliniat destul, raportul prezentului cu trecutul este un raport de fiinţă, nu de reprezentare.

Astfel că prima trăsătură care ne frapează este reacapararea pentru-sinelui de către fiinţă, ca şi când el n-ar mai avea forţa de a-şi susţine neantul propriu. Fisura profundă pe care pentru-sinele o are spre a fi se astupă, neantul care trebuie „să fie fost" încetează sâ mai fie, el este expulzat în măsura în care fiinţa-pentru-sine paseificată

devine o *calitate* a în-sinelui. Dacă eu am simţit cutare tristeţe în trecut, aceasta nu mai există în măsura în care am simţit-o, această tristeţe nu mai are decât exact măsura de fiinţă pe care poate s-o aibă o aparenţă care se face propriul său martor; ea este pentru că a fost, fiinţa îi vine aproape ca o necesitate externă. Trecutul este o fatalitate de-a-ndoaselea: pentru-sinele poate să se facă ceea ce vrea, el nu poate scăpa necesităţii de a fi în mod iremediabil, pentru un nou pentru-sine, ceea ce el a vrut să fie. De aceea trecutul este un pentru-sine care a încetat să fie prezenţă transcendentă la în-sine. În sine el însuşi, el a căzut *în mijlocul lumii*. Ceea ce eu urmează să fiu sunt ca prezenţă la lumea care nu sunt eu, dar ceea ce *eram*, eram în mijlocul lumii, în modalitatea lucrurilor, în calitate de existent intramundan. Totuşi, această lume în care pentru-sinele are spre a fi ceea ce era, nu poate să fie chiar cea la care el este actualmente prezent. Astfel se constituie trecutul pentru-sinelui ca prezenţă trecută la o stare trecută a lumii. Chiar dacă lumea n-a suferit nici o variaţie în timp ce pentru-sinele „trecea" de la prezent la trecut, cel puţin e văzută ca a fi suferit aceeaşi schimbare formală pe care tocmai o descriam în sânul fiinţei-pentru-sine. Schimbare care nu este decât un reflex al veritabilei schimbări interne a conştiinţei. Altfel spus, pentru-sinele, căzând în trecut ca ex-prezenţă la fiinţa devenită în-sine, devine o fiinţă „în-mijlocul-lumii" şi lumea este *reţinută* în dimensiunea trecută ca cea în mijlocul căreia *pentru-sinele trecut* este în sine. Ca sirena al cărei corp uman sfârşeşte în coadă de peşte, pentru-sinele extramundan sfârşeşte în urma sa în *lucru în lume*. Sunt coleric, melancolic, am complexul lui Œdip sau complexul de inferioritate pentru totdeauna, dar la trecut, sub forma lui „eram", în mijlocul lumii, aşa cum sunt funcţionar sau ciung sau proletar. În trecut, lumea mă cuprinde şi mă pierd în determinismul universal, dar îmi transcend în mod radical trecutul către viitor chiar în măsura în care „eram el".

Un pentru-sine exprimându-şi întregul neant, reacaparat de către în-sine şi diluându-se în lume, astfel este trecutul pe care îl am spre a fi, astfel este avatarul pentru-sinelui. Dar acest avatar se produce în unitate cu apariţia unui pentru-sine care se neantizează ca prezenţă

la lume şi care are spre a fi trecutul pe care îl transcende. Care este sensul acestei apariţii? Trebuie să ne ferim de a vedea aici apariţia unei fiinţe noi. Totul se petrece ca şi cum prezentul ar fi un perpetuu gol de fiinţă, imediat umplut şi perpetuu renăscut; ca şi cum prezentul ar fi o fugă continuă în fața absorbirii în „în-sine", care îl amenință până la victoria finală a în-sinelui, care îl va antrena într-un trecut care nu mai este trecut al nici unui pentru-sine. Moartea este această victorie, căci moartea este oprirea radicală a temporalității prin paseificare a întregului sistem sau, dacă dorim, reacaparare a totalității umane de către în-sine.

Cum putem *explica* acest caracter dinamic al temporalității? Dacă aceasta nu este – şi sperăm a fi arătat acest lucru – o calitate contingentă care se adaugă ființei pentru-sinelui, trebuie să se poată arăta că dinamica sa este o structură esențială a pentru-sinelui conceput ca fiinţa care are spre a fi propriul său *neant*. Ne găsim, se pare, din nou la punctul de plecare.

Dar adevărul este că nu există aici nici o problemă. Dacă am crezut că întâlnim una este pentru că, în ciuda eforturilor noastre de a gândi pentru-sinele ca atare, nu ne-am putut împiedica să-l fixăm în în-sine. Într-adevăr, dacă am pleca de la în-sine, apariția schimbării ar putea constitui o problemă: dacă în-sinele este ceea ce este, cum poate să nu mai fie? Dar dacă, dimpotrivă, se pleacă de la o înţelegere adecvată a pentru-sinelui, atunci nu mai e schimbarea cea care se cuvine explicată: ar fi mai degrabă permanența, dacă ea ar putea exista. Într-adevăr, dacă analizăm descrierea noastră a *ordinii* timpului, independent de tot ceea ce ar putea să-i vină de la cursul său, apare cu claritate că o temporalitate redusă la ordinea sa ar deveni imediat temporalitate *în-sine*. Caracterul ek-static al ființei temporale n-ar schimba nimic aici, de vreme ce acest caracter se regăseşte în trecut nu drept constitutiv al pentru-sinelui, ci drept calitate suportată de către în-sine. Într-adevăr, dacă avem în vedere un viitor în măsura în care el este pur şi simplu viitor al unui pentru-sine, care este pentru-sine al unui anume trecut, şi dacă socotim că schimbarea este o problemă nouă în raport cu descrierea temporalității ca atare, îi conferim

viitorului, conceput ca *acest* viitor, o imobilitate instantanee, facem din pentru-sine o calitate fixă şi pe care i-o putem desemna; în sfârşit, ansamblul devine totalitate *încheiată*, viitorul şi trecutul limitează pentru-sinele şi îi constituie limitele date. Ansamblul, ca temporalitate care *este*, se găseşte pietrificat în jurul unui nucleu solid care este clipa prezentă a pentru-sinelui, iar atunci problema care se pune este aceea de a explica felul în care din această clipă se poate ivi o altă clipă cu cortegiul său de trecut şi de viitor. Am scăpat de instantaneism în măsura în care clipa ar fi singura realitate în-sine limitată printr-un neant de viitor şi un neant de trecut, dar am căzut din nou în el admițând implicit o succesiune de totalităţi temporale din care fiecare ar fi centrată în jurul unei clipe. Într-un cuvânt, am dotat clipa cu dimensiuni ek-statice, dar n-am suprimat-o totuşi, ceea ce înseamnă că facem ca totalitatea temporală să fie susținută de către netemporal; timpul, dacă *este*, redevine un vis.

Dar schimbarea aparţine în mod natural pentru-sinelui în măsura în care acest pentru sine este spontaneitate. O spontaneitate despre care s-ar putea spune: „*este*", sau pur şi simplu: „*această* spontaneitate", ar trebui să se lase definită prin ea însăşi, ceea ce înseamnă că ea ar trebui să fie fundament nu numai al neantului său de ființă, ci şi al ființei sale şi că, simultan, ființa ar acapara-o din nou pentru a o fixa în dat. O spontaneitate care se pune ca spontaneitate este totodată obligată să refuze ceea ce pune, altfel ființa sa ar deveni un bun câştigat şi, în virtutea acestui câştig, ea s-ar perpetua în ființă. Şi însuşi acest refuz este un bun câştigat pe care trebuie să-l refuze, riscul fiind acela de a cădea în cursa unei prelungiri inerte a existenţei sale. Se va spune că aceste noţiuni de prelungire şi de câştig presupun deja temporalitatea şi este adevărat. Dar e pentru că spontaneitatea constituie ea însăşi câştigul prin refuz şi refuzul prin câştig, căci ea nu poate să fie fără a se temporaliza. Natura sa proprie este de a nu profita de câştigul pe care îl constituie realizându-se ca spontaneitate. Este imposibil să concepi altfel spontaneitatea, asta dacă nu o contractezi într-o clipă şi, prin asta, o fixezi în în-sine, adică dacă nu presupui un timp transcendent. În zadar se va obiecta că nu putem gândi

nimic decât sub forma temporală și că expunerea noastră conține o petiție de principiu, de vreme ce temporalizăm ființa pentru a face, puțin mai târziu, să iasă din ea timpul; în zadar se vor aminti pasajele *Criticii* în care Kant arată că o spontaneitate netemporală este inconceptibilă, dar nu contradictorie. Ni se pare, dimpotrivă, că o spontaneitate care nu ar evada din ea însăși și care n-ar evada din însăși această evadare, despre care s-ar putea spune: ea *este* aceasta, și care s-ar lăsa închisă într-o denumire imuabilă, ar fi cu siguranță o contradicție și ar echivala în final cu o esență particular afirmativă, etern subiect care nu este niciodată predicat. Și tocmai caracterul său de spontaneitate e cel care constituie însăși ireversibilitatea evadărilor sale de vreme ce, tocmai, în momentul în care apare, ea apare pentru a se refuza, iar ordinea „punere-refuz“ nu poate să fie inversată. Într-adevăr, punerea însăși sfârșește în refuz, fără a ajunge vreodată la plenitudinea afirmativă, altfel ea s-ar epuiza într-un în-sine instantaneu, și doar în calitate de *refuzată* trece ea la ființă în totalitatea desăvârșirii sale. Seria unitară de „câștiguri-refuzate“ are de altfel asupra *schimbării* o prioritate ontologică, deoarece schimbarea este doar raportul conținuturilor materiale ale seriei. Or, am arătat însăși ireversibilitatea temporalizării ca necesară formei în întregime goale și *a priori* a unei spontaneități.

Ne-am expus ideea folosindu-ne de conceptul de spontaneitate, care ni s-a părut a fi mai familiar cititorilor noștri. Dar acum putem relua aceste idei în perspectiva pentru-sinelui și cu propria noastră terminologie. Un pentru-sine care n-ar dura ar rămâne fără îndoială negație a în-sinelui transcendent și neantizare a propriei sale ființe sub forma de „reflex reflectant“. Dar această neantizare ar deveni un *dat*, adică ar dobândi contingența în-sinelui, iar pentru-sinele ar înceta să fie fundamentul propriului său neant; el n-ar mai fi ceva ca având spre a fi, ci, în unitatea neantizatoare a cuplului reflex-reflectant, el *ar fi*. Fuga pentru-sinelui este refuz al contingenței, chiar prin actul care-l constituie ca fiind fundament al neantului său. Dar această fugă constituie în contingență chiar ceea ce este evitat: pentru-sinele gonit este lăsat pe loc. El nu s-ar putea neantiza de vreme ce eu

*sunt* el, dar n-ar putea fi nici fundament al propriului său neant, de vreme ce nu poate fi decât în fugă: el s-a *împlinit*. Ceea ce înseamnă pentru pentru-sine prezenţă la... i se potriveşte în mod natural şi totalităţii temporalizării. Această totalitate *nu este* niciodată desăvârşită, ea este totalitate care se refuză şi care fuge de sine, este smulgere din sine în unitatea unei aceleiaşi apariţii, totalitate de neatins care, în momentul când se oferă, este deja dincolo de această dăruire de sine.

Astfel, timpul conştiinţei este realitatea-umană care se temporalizează ca totalitate care îşi este ei înseşi propria sa nedesăvârşire, e neantul alunecând într-o totalitate în calitate de ferment detotalizator. Această totalitate care aleargă după sine şi se refuză în acelaşi timp, care n-ar putea să-şi găsească în ea însăşi nici un capăt depăşirii sale pentru că ea este propria sa depăşire şi se depăşeşte către ea însăşi, n-ar putea, în nici un caz, să existe în limitele unei clipe. Nu există niciodată clipă în care s-ar putea afirma că pentru-sinele este, tocmai fiindcă pentru-sinele nu este niciodată. Iar temporalitatea, dimpotrivă, se temporalizează în întregime ca refuz al clipei.

## *III*
## *Temporalitate originară şi temporalitate psihică: reflexia*

Pentru-sinele durează sub formă de conştiinţă nonthetică (de) a dura. Dar eu pot „să simt timpul care curge“ şi să mă sesizez pe mine însumi ca unitate de succesiune. În acest caz, am conştiinţa *de* a dura. Această conştiinţă este thetică şi seamănă mult cu o cunoaştere, după cum durata care se temporalizează sub privirea mea este destul de aproape de un obiect de cunoaştere. Ce raport poate să existe între temporalitatea originară şi această temporalitate psihică pe care o întâlnesc din momentul în care mă sesizez pe mine însumi „în curs de a dura“? Această problemă ne conduce imediat la o altă problemă, căci conştiinţa *de* durată este conştiinţă a unei conştiinţe care durează; prin urmare, a pune problema naturii şi a drepturilor acestei con-

științe thetice de durată înseamnă a o pune pe cea a naturii și drepturilor reflexiei. Într-adevăr, în reflexie temporalitatea apare sub formă de durată psihică, și toate procesele duratei psihice aparțin conștiinței reflectate. Înainte deci de a ne întreba cum poate o durată psihică să se constituie ca obiect imanent de reflexie, trebuie să încercăm să răspundem la această întrebare prealabilă: cum este posibilă reflexia pentru o ființă care nu poate să fie decât la trecut? Reflexia este stabilită de către Descartes și de către Husserl ca un tip de intuiție privilegiată pentru că sesizează conștiința într-un act de imanență prezentă și instantanee. Își va păstra ea certitudinea dacă ființa pe care o are de cunoscut este *trecută* în raport cu ea? Și cum întreaga noastră ontologie își are fundamentul într-o experiență reflexivă, nu riscă ea să-și piardă toate drepturile? Dar, de fapt, tocmai ființa trecută e cea care trebuie să facă obiectul conștiințelor reflexive? Iar reflexia însăși, dacă este pentru-sine, trebuie să se limiteze la o existență și la o certitudine instantanee? Nu putem decide în această problemă decât dacă ne întoarcem asupra fenomenului reflexiv pentru a-i determina structura.

Reflexia este pentru-sinele conștient *de* el însuși. Cum pentru-sinele este deja conștiință nonthetică (de) sine, există obiceiul de a reprezenta reflexia ca pe o conștiință nouă, apărută brusc, orientată spre conștiința reflectată și trăind în simbioză cu ea. Se recunoaște aici vechea *idea ideae* a lui Spinoza.

Dar, dincolo de faptul că e dificil de explicat apariția *ex nihilo* a conștiinței reflexive, este de-a dreptul imposibil de a da seamă de unitatea sa absolută cu conștiința reflectată, unitate care, numai ea, face conceptibile drepturile și certitudinea intuiției reflexive. Într-adevăr, nu am putea defini aici *esse*-le reflectatului ca un *percipi*, de vreme ce ființa sa este astfel încât n-are nevoie să fie percepută pentru a exista. Iar raportul său primar cu reflexia nu poate fi relația unitară a unei reprezentări cu un subiect gânditor. Dacă existentul cunoscut trebuie să aibă aceeași demnitate de ființă ca existentul cunoscător, înseamnă că, în definitiv, trebuie să descriem raportul acestor doi existenți din perspectiva realismului naiv. Dar cu siguranță am întâlni atunci difi-

cultatea majoră a realismului: cum pot două întreguri izolate, independente şi înzestrate cu această suficienţă de fiinţă pe care germanii o numesc „Selbstständigkeit", să întreţină raporturi între ele, şi mai ales acest tip de relaţii interne pe care le numim cunoaştere? Dacă o concepem *mai întâi* ca pe o conştiinţă autonomă, *niciodată* nu vom putea reuni mai apoi reflexia cu conştiinţa reflectată. Ele vor fi mereu două şi dacă, prin absurd, conştiinţa reflexivă ar putea fi conştiinţă *a* conştiinței reflectate, asta n-ar putea fi decât o legătură *externă* între cele două conştiințe, cel mult am putea să ne imaginăm că reflexia, izolată în sine, posedă o imagine a conştiinţei reflectate, şi am cădea în idealism; cunoaşterea reflexivă şi, în special, *cogito*-ul şi-ar pierde certitudinea şi n-ar obţine în schimb decât o oarecare probabilitate, prost definibilă de altfel. Se impune deci ca reflexia să fie unită printr-o legătură de fiinţă cu reflectatul, iar conştiinţa reflexivă *să fie* conştiinţa reflectată.

Dar, pe de altă parte, n-ar putea fi vorba aici de o identificare totală a reflexivului cu reflectatul, care ar suprima dintr-o dată fenomenul de reflexie, nelăsând să subziste decât dualitatea fantomă „reflex-reflectant". Vom întâlni aici, o dată în plus, acest tip de fiinţă care defineşte pentru-sinele: reflexia cere, dacă ea trebuie să fie evidență apodictică, ca reflexivul *să fie* reflectatul. Dar în măsura în care ea este *cunoaştere,* trebuie ca reflectatul să fie *obiect* pentru reflexiv, ceea ce implică separaţie de ființă. Astfel trebuie deopotrivă ca reflexivul să fie şi să nu fie reflectat. Am descoperit deja această structură ontologică în centrul pentru-sinelui. Dar ea nu avea atunci întru totul aceeaşi semnificaţie. Ea presupunea, într-adevăr, în cei doi termeni „reflectat şi reflectant" ai dualităţii schițate, un „unselbstständigkeit" radical, adică o asemenea incapacitate de a se pune separat încât dualitatea rămânea perpetuu evanescentă, iar fiecare termen, punându-se drept celălalt, *devenea* celălalt. Dar în cazul reflectării e puţin altfel, de vreme ce „reflex-reflectantul" reflectat există pentru un „reflex-reflectant" reflexiv. Altfel spus, reflectatul este *aparenţă* pentru reflexiv, fără a înceta din această cauză să fie martor (de) sine, iar reflexivul este *martor* al reflectatului fără a înceta din această cauză

să fie în el însuşi aparenţă. Chiar *în măsura în care* el se reflectă în sine, reflectatul este aparenţă pentru reflexiv, iar reflexivul nu poate fi martor decât în măsura în care este conştiinţă (de) fiinţă, adică exact în măsura în care acest martor, care el este, este reflex pentru un reflectant care tot el este. Reflectat şi reflexiv tind deci fiecare la „Selbstständigkeit", iar *nimicul* care le separă le divizează mai profund decât separă neantul pentru-sinelui reflexul de reflectant. Trebuie notat doar: 1° că reflexia ca martor n-ar putea să-şi aibă fiinţa de martor decât în şi prin aparenţă, adică el este profund atins în fiinţa sa de către reflexivitatea sa şi, ca atare, nu poate niciodată să ajungă la „Selbstständigkeit"-ul pe care îl vizează, de vreme ce îşi trage fiinţa din funcţia sa, iar funcţia din pentru-sinele reflectat; 2° că reflectatul este profund alterat de către reflexie, în acest sens că el este conştiinţă (de) sine ca şi conştiinţă reflectată *a* cutărui sau cutărui fenomen transcendent. El se simte privit; n-ar putea fi mai bine comparat, pentru a ne folosi de o imagine sensibilă, decât cu un om care scrie, încovoiat deasupra unei mese şi care, scriind, ştie că este observat de cineva care se află în spatele lui. El este deci, într-o oarecare măsură, deja conştiinţă (de) el însuşi ca având un *în afară* sau, mai de grabă, schiţa unui *în afară*, adică se face el însuşi obiect pentru..., astfel că sensul său de reflectat este inseparabil de reflexiv, este acolo, la distanţă de el, în conştiinţa care îl reflectă. În acest sens, el nu posedă „Selbstständigkeit" mai mult decât reflexivul însuşi. Husserl ne spune că reflectatul „se dă ca şi cum ar fi fost acolo înaintea reflexiei". Dar nu trebuie să ne înşelăm: „Selbstständigkeit"-ul nereflectatului în calitate de nereflectat, în raport cu orice reflectare posibilă, nu trece în fenomenul de reflectare, de vreme ce tocmai fenomenul îşi pierde caracterul de nereflectat. Pentru o conştiinţă, a deveni reflectată înseamnă a suferi o modificare profundă în fiinţa sa şi a pierde tocmai „Selbstständigkeit"-ul pe care îl posedă în calitate de cvasi-totalitate „reflectată-reflectantă". În sfârşit, în măsura în care un neant separă reflectatul de reflexiv, acest neant care nu-şi poate trage fiinţa din el însuşi trebuie „să fie fost". Să înţelegem prin asta că doar o structură de fiinţă unitară poate să fie propriul său neant, sub for-

mă de *a avea spre a fi el*. Într-adevăr, nici reflexivul, nici reflectatul nu pot decreta acest neant separator. Dar reflexia este *o ființă*, la fel ca pentru-sinele nereflectat, nu un adaos de ființă, ea este *o ființă care are spre a fi propriul său neant*; nu este apariția unei conştiinţe noi îndreptate către pentru-sine, este o modificare intrastructurală pe care pentru-sinele o realizează în sine, într-un cuvânt, pentru-sinele însuşi e cel care se determină să existe sub chipul reflexiv-reflectat în loc să fie doar sub chipul reflex-reflectant, acest nou mod de a fi lăsând de altfel să subziste modul reflex-reflectant, în calitate de structură internă primară. Cel care reflectează asupra mea nu este nu ştiu ce pură privire netemporală, sunt eu, eu care durez, angajat în circuitul ipseității mele, în primejdie în lume, cu istoricitatea mea. Pur şi simplu, pentru-sinele care sunt trăieşte această istoricitate şi această ființă în lume şi acest circuit de ipseitate, sub chipul dedublării reflexive.

Am văzut, reflexivul este separat de reflectat printr-un neant. Astfel, fenomenul de reflexie este o neantizare a pentru-sinelui, care nu-i vine din afară, ci pe care el o *are spre a fi*. De unde poate veni această neantizare mai extinsă? Care îi poate fi motivația?

În apariția pentru-sinelui ca prezență la ființă există o dispersie originară: pentru-sinele se pierde în afară, alături de în-sine şi în cele trei ek-staze temporale. El este în afara lui însuşi şi, în cel mai lăuntric sine, această ființă-pentru-sine este ek-statică de vreme ce trebuie să-şi caute ființa în altă parte, în reflectant dacă se face reflex, în reflex dacă se pune ca reflectant. Apariția pentru-sinelui confirmă eşecul în-sinelui care n-a putut să fie propriul său fundament. Reflexia rămâne o posibilitate permanentă a pentru-sinelui ca tentativă de reluare de ființă. Prin reflexie, pentru-sinele care se pierde în afara lui încearcă să se interiorizeze în ființa sa, este un al doilea efort de a se fundamenta; e vorba pentru el *să fie pentru sine însuşi ceea ce este*. Dacă, într-adevăr, cvasi-dualitatea reflex-reflectant ar fi fost strânsă într-o totalitate pentru un martor care ar fi ea însăşi, ea ar fi în propriii săi ochi ceea ce este. E vorba, în fond, de a depăşi ființa care fuge de ea însăşi fiind ceea ce este sub chipul de a nu fi şi care curge fiind propria sa curgere, care scapă printre propriile degete, şi de a face din

ca un *dat*, un dat care, în sfârşit, *este ceea ce este*; e vorba de a concentra în unitatea unei priviri această totalitate neterminată, care nu este terminată decât fiindcă este în ea însăşi propria ei nedesăvârşire, de a scăpa din sfera perpetuei înapoieri care are spre a fi *înapoiere* la sine însăşi şi, tocmai pentru că a evadat din ochiurile acestei înapoieri, de *a o face să fie* ca o înapoiere *văzută* – aşadar ca înapoiere care este ceea ce este. Dar, în acelaşi timp, trebuie ca această ființă, care se reia şi se întemeiază ca dat, care adică îşi conferă contingența ființei pentru a o salva întemeind-o, să fie ea însăşi cea pe care o reia şi o întemeiază, cea pe care o salvează de la risipirea ek-statică. Motivația reflexiei constă într-o dublă tentativă simultană de obiectivare şi de interiorizare. A fi la sine însuşi ca obiect-în-sine în unitatea absolută a interiorizării, iată ceea ce urmăreşte ființa-reflexie.

Acest efort de a-şi fi sieşi propriul fundament, de a-şi relua şi a-şi domina propria fugă în interioritate, de *a fi* în sfârşit această fugă, în loc de a o temporaliza ca fugă ce se goneşte, trebuie să ajungă la un eşec, iar acest eşec este chiar reflexia. Într-adevăr, această ființă care se pierde, este *ea însăşi* cea care are spre a o relua şi trebuie să fie această reluare în modul de a fi care este al său, adică în modul pentru-sinelui, deci al fugii. Tocmai *în calitate de pentru-sine* va încerca pentru-sinele să fie ceea ce este sau, dacă se preferă, el va fi *pentru sine* ceea ce el este-pentru-sine. Astfel reflexia sau tentativa de a recupera pentru-sinele prin întoarcere asupra sa duce la apariția pentru-sinelui pentru pentru-sine. Ființa care vrea să fundamenteze în ființă nu este ea însăşi fundament decât al propriului său neant. Ansamblul rămâne deci în-sine neantizat. Şi, în acelaşi timp, întoarcerea ființei asupra sa nu poate decât să facă să apară o *distanță* între ceea ce se întoarce şi cel către care există întoarcere. Această întoarcere spre sine este smulgere de la sine pentru a se întoarce. Această întoarcere e cea care face să apară neantul reflexiv. Căci necesitatea de structură a pentru-sinelui cere ca el să nu poată fi recuperat în ființa sa decât printr-o ființă care există ea însăşi sub formă de pentru-sine. Astfel, ființa care operează reluarea trebuie să se constituie sub chipul pentru-sinelui, iar ființa care trebuie să fie reluată trebuie să exis-

te ca pentru-sine. Iar aceste două ființe trebuie să fie *aceeași ființă*, dar, cu siguranță, în măsura în care ea *se* reia, trebuie să existe între sine și sine, în unitatea ființei, o distanță absolută. Acest fenomen de reflexie este o posibilitate permanentă a pentru-sinelui, pentru că sciziparitatea reflexivă este în potență în pentru-sinele reflectat: într-adevăr, e suficient că pentru-sinele reflectant se pune *pentru el* ca martor *al* reflexului și că pentru-sinele reflex se pune *pentru el* ca reflex al acestui reflectant. Astfel reflexia, ca efort de recuperare a unui pentru-sine de către un pentru-sine care el este sub chipul de a nu fi, este un stadiu de neantizare intermediară între existența pentru-sinelui pur și simplu și existența *pentru celălalt* ca act de recuperare a unui pentru-sine printr-un pentru-sine care nu este sub chipul de a-nu-fi.[1]

Reflexia astfel descrisă poate fi limitată în drepturile sale și în forța sa din cauză că pentru-sinele se temporalizează? Nu credem asta.

Se impune să distingem două feluri de reflexie, dacă vrem să sesizăm fenomenul reflexiv în raporturile sale cu temporalitatea: reflexia poate fi pură sau impură. Reflexia pură, simplă prezență a pentru-sinelui reflexiv la pentru-sinele reflectat, este simultan forma originară a reflexiei și forma sa ideală; cea pe fundamentul căreia apare reflexia impură și, de asemenea, cea care nu este niciodată *dată* de la început, cea pe care trebuie s-o dobândești printr-un fel de *catharsis*. Reflexia impură sau complice, despre care vom vorbi mai departe, cuprinde reflexia pură, dar o depășește pentru că își întinde pretențiile mai departe.

Care sunt calitățile și drepturile reflexiei pure la evidență? Este evident că reflexivul *este* reflectatul. În afara acestui lucru, n-am avea nici un mijloc de a legitima reflexia. Dar reflexivul *este* reflectatul în întreaga imanență, cu toate că sub forma lui „a-nu-fi-în-sine“. E tocmai ceea ce arată faptul că reflectatul nu este în întregime obiect, ci

---

[1] Regăsim aici această „sciziune a egalului cu sine însuși“, din care Hegel face specificul conștiinței. Dar această sciziune, în loc de a conduce, ca în *Fenomenologia spiritului*, la o integrare mai înaltă, nu face decât să adâncească mai profund și mai iremediabil neantul care separă conștiința de sine. Conștiința este hegeliană, dar e cea mai mare iluzie a sa.

*cvasi-obiect* pentru reflexie. Într-adevăr, conştiinţa reflectată nu se mai oferă reflexiei ca un *în afară*, aşadar ca o fiinţă asupra căreia se poate „lua un punct de vedere", în raport cu care se poate realiza un recul, se poate creşte sau micşora distanţa care o separă. Pentru ca să fie „văzută din afară" conştiinţa reflectată, şi pentru ca reflexia să se poată orienta în raport cu ea, ar trebui ca reflexivul să nu fie reflectatul, sub chipul de a nu fi ceea ce el nu este: această sciziparitate nu va fi realizată decât în existenţa pentru *celălalt*. Reflexia este o cunoaştere, aceasta e neîndoielnic, ea este înzestrată cu un caracter poziţional; ea afirmă conştiinţa reflectată. Dar orice afirmaţie, vom vedea curând, este condiţionată de o negaţie: a afirma *acest obiect* înseamnă a nega simultan că eu sunt acest obiect. A cunoaşte înseamnă *a se face* altul. Or, cu siguranţă, reflexivul nu se poate face în întregime altul decât reflectatul de vreme ce el *este-pentru-a-fi* reflectatul. Afirmaţia sa s-a oprit pe drum pentru că negaţia sa nu se realizează în întregime. El nu se detaşează deci în întregime de reflectat şi nu poate să-l cuprindă „dintr-un punct de vedere". Cunoaşterea sa este totalitară, este o intuiţie fulgurantă şi fără relief, fără punct de plecare, nici punct de sosire. Totul este dat simultan într-un fel de proximitate absolută. Ceea ce noi numim de obicei *a cunoaşte* presupune reliefuri, planuri, o ordine, o ierarhie. Chiar esenţele matematice ni se descoperă cu o orientare în raport cu alte adevăruri, cu anumite *consecinţe*; ele nu se dezvăluie niciodată cu toate caracteristicile lor deodată. Dar reflexia care ne oferă reflectatul nu ca pe un dat, ci ca pe fiinţa ce o avem spre a fi, într-o indistincţie fără punct de vedere, este o cunoaştere depăşită de către ea însăşi şi fără explicaţie. În acelaşi timp, ea nu este niciodată surpriză prin ea însăşi, nu ne învaţă nimic, doar pune. Într-adevăr, în cunoaşterea unui obiect transcendent, există *dezvăluire* a obiectului, iar obiectul dezvăluit poate să ne deziluzioneze ori să ne uimească. Dar în dezvăluirea reflexivă există punere a unei fiinţe care era deja dezvăluire în fiinţa sa. Reflexia se limitează să facă să existe pentru sine această dezvăluire; fiinţa dezvăluită nu se revelează ca un dat, ci cu caracterul de „deja dezvăluită". Reflexia este *recunoaştere* mai degrabă decât cunoaştere. Ea implică o comprehensiune

prereflexivă a ceea ce ea vrea să recupereze ca motivaţie originară a recuperării.

Dar dacă reflexivul *este* reflectatul, dacă această unitate de fiinţă fundamentează şi limitează drepturile reflexiei, se cuvine să adăugăm că reflectatul însuşi *este* trecutul şi viitorul său. Nu e nici o îndoială că reflexivul, cu toate că depăşit perpetuu de totalitatea reflectatului care el este sub chipul de a nu fi, îşi extinde drepturile de apodicticitate chiar la această totalitate care el este. Astfel, cucerirea reflexivă a lui Descartes, *cogito*-ul, nu trebuie să fie limitată la clipa infinitezimală. E ceea ce s-ar putea concluziona, de altfel, din faptul că *gândirea* este un act care angajează trecutul şi este preschiţată de viitor. Mă *îndoiesc*, deci sunt, zice Descartes. Dar ce ar rămâne din îndoiala metodică dacă am putea s-o limităm la clipă? O suspendare de judecată, poate. Dar o suspendare de judecată nu este o îndoială, nu este decât o structură necesară a ei. Pentru ca să existe îndoială trebuie ca această suspendare să fie motivată de insuficienţa motivelor de a afirma sau a nega – ceea ce trimite la trecut – şi ca ea să fie menţinută în mod deliberat până la intervenţia unor noi elemente, ceea ce este deja proiect al viitorului. Îndoiala apare pe fondul unei comprehensiuni preontologice a lui *a cunoaşte* şi al unor exigenţe privind adevărul. Această comprehensiune şi aceste exigenţe, care dau îndoielii întreaga sa semnificaţie, angajează totalitatea realităţii-umane şi fiinţa sa în lume, ele presupun existenţa unui *obiect* de cunoaştere şi de îndoială, adică a unei permanenţe transcendente în timpul universal; îndoiala e deci *o conduită* legată, o conduită care reprezintă unul din modurile fiinţei-în-lume a realităţii-umane. A te descoperi îndoindu-te înseamnă deja a fi înaintea ta însuţi, în viitorul care conţine scopul, încetarea şi semnificaţia acestei îndoieli, în urma ta, în trecutul care cuprinde motivaţiile constitutive ale îndoielii şi fazele sale, în afara sa, în lumea ca prezenţă la obiectul de care te îndoieşti. Aceleaşi remarce i s-ar aplica oricărei constatări reflexive: citesc, visez, percep, acţionez. Ele trebuie fie să ne conducă la a refuza evidenţa apodictică a reflexiei: atunci cunoaşterea originară pe care o am despre mine se prăbuşeşte în probabil, însăşi existenţa mea nu

este decât o probabilitate, căci ființa-mea-în-clipă nu este o ființă – fie să ne facă să extindem drepturile reflexiei la totalitatea umană, adică la trecut, la viitor, la prezență, la obiect. Or, dacă am văzut corect, reflexia este pentru-sinele care caută să se reia pe el însuşi ca totalitate în perpetuă nedesăvârşire. Afirmarea dezvăluirii ființei este pentru el însuşi propria sa dezvăluire. Cum pentru-sinele se temporalizează, rezultă de aici: 1° că reflexia, ca mod de a fi al pentru-sinelui, trebuie să fie în calitate de temporalizare şi că este ea însăşi trecutul şi viitorul său; 2° că ea îşi extinde, prin natură, drepturile şi certitudinea până la posibilitățile care *sunt* eu şi până la trecutul care *eram*. Reflexivul nu este sesizare a unui reflectat instantaneu, dar nu este el însuşi instantaneitate. Asta nu înseamnă că reflexivul cunoaşte o dată *cu* viitorul său viitorul reflectatului, o dată *cu* trecutul său trecutul conştiinței de cunoscut. Dimpotrivă, prin viitor şi trecut reflexivul şi reflectatul se disting în unitatea ființei lor. Într-adevăr, viitorul reflexivului este ansamblul posibilităților proprii pe care reflexivul le are spre a fi în calitate de reflexiv. Ca atare, el n-ar putea cuprinde o conştiință a viitorului reflectat. Aceleaşi remarce sunt valabile pentru trecutul reflexiv, deşi acesta se fundamentează, în ultimă instanță, în trecutul pentru-sinelui originar. Dar reflexia, dacă îşi trage semnificația din trecutul şi viitorul său, este deja, în calitate de prezență la o fugă a unei fugi, în mod ek-static de-a lungul acestei fugi. Altfel spus, pentru-sinele care se determină să existe sub chipul dedublării reflexive, în calitate de pentru-sine, îşi trage sensul din posibilitățile sale şi din viitorul său; în acest sens, reflexia este un fenomen diasporic; dar în calitate de *prezență la sine*, el este prezență prezentă la toate dimensiunile sale ek-statice. Rămâne de explicat, se va spune, de ce această reflexie, pretins apodictică, poate comite atâtea erori privind tocmai acest trecut asupra căruia îi oferiți dreptul de a-l cunoaşte. Răspund că ea nu comite nici una în măsura exactă în care sesizează trecutul ca cel care bântuie prezentul sub formă netematică. Atunci când spun: „Citesc, mă îndoiesc, sper etc.“, am arătat, îmi depăşesc de departe prezentul către trecut. Or, în nici unul din aceste cazuri nu pot să mă înşel. Apodicticitatea reflexiei e neîndoielnică în măsura în

care sesizează trecutul exact aşa cum este pentru conştiinţa reflexivă care are spre a fi el. Pe de altă parte, dacă eu pot comite nenumărate erori amintindu-mi, în modul reflexiv, sentimentele sau ideile mele trecute, e pentru că eu sunt pe planul memoriei: în acel moment nu mai *sunt* trecutul meu, ci îl tematizez. Nu mai avem atunci de-a face cu actul reflexiv.

Astfel reflexia este conştiinţă *a trei* dimensiuni ek-statice. Este conştiinţă nonthetică (de) curgere şi conştiinţă thetică *de* durată. Pentru ea, trecutul şi prezentul reflectatului se determină să existe ca nişte *cvasi-în-afară*, în sensul că ei nu sunt doar reţinuţi în unitatea unui pentru-sine care le epuizează fiinţa urmând să fie ea, ci şi *pentru* un pentru-sine care este separat de ei printr-un neant, pentru un pentru-sine care, cu toate că existând cu ei în unitatea unei fiinţe, nu are spre a fi fiinţa lor. De asemenea, prin ea, curgerea tinde *să fie* ca un în afară schiţat în imanenţă. Dar reflexia pură nu descoperă încă temporalitatea decât în nesubstanţialitatea sa originară, în refuzul său de a fi în-sine ea descoperă posibilii *în calitate de posibili*, reduşi prin libertatea pentru-sinelui, ea dezvăluie prezentul ca transcendent, iar dacă trecutul îi apare ca în-sine, aceasta este totuşi pe fundamentul prezenţei. În sfârşit, ea descoperă pentru-sinele în totalitatea sa detotalizată în calitate de individualitate incomparabilă care *este ea însăşi* sub chipul de a avea spre a fi ea; ea îl descoperă ca „reflectatul" prin excelenţă, fiinţa care nu este niciodată decât ca *sine* şi care este mereu acest „sine" la distanţă de el însuşi, în viitor, în trecut, în lume. Reflexia sesizează deci temporalitatea în măsura în care se dezvăluie ca modul de a fi unic şi incomparabil al unei ipseităţi, aşadar ca istoricitate.

Dar durata psihologică pe care o cunoaştem şi de care facem uz în mod obişnuit, în calitate de succesiune de forme temporale organizate, este la opusul istoricităţii. Este, într-adevăr, ţesătura concretă de unităţi psihice de curgere. Această bucurie, de exemplu, este o formă organizată care apare după o tristeţe şi, mai înainte, fusese această umilinţă pe care am simţit-o ieri. Între aceste unităţi de curgere, calităţi, stări, acte, se stabilesc în comun relaţiile de înainte şi după, şi

aceste unități sunt cele care pot chiar să servească pentru a *data*. Astfel, conştiința reflexivă a omului-în-lume se află, în existența sa cotidiană, în fața a obiecte psihice, care sunt ceea ce sunt, care apar pe urzeala continuă a temporalității noastre ca nişte desene şi motive pe o tapiserie şi care se succed în felul lucrurilor lumii în timpul universal, adică înlocuindu-se fără să întrețină între ele alte relații decât relații pur externe de succesiune. Se vorbeşte de o bucurie pe care *o am* sau pe care *am avut-o*, se spune că e bucuria *mea* ca şi când eu i-aş fi suportul şi ea s-ar detaşa de mine aşa cum modurile finite la Spinoza se detaşează pe fondul atributului. Se spune chiar că *eu resimt* această bucurie, ca şi cum ea ar veni să se imprime ca un sigiliu pe țesătura temporalizării mele sau, şi mai bine, ca şi cum prezența în mine a acestor sentimente, a acestor idei, a acestor stări ar fi un fel de *vizitare*. Noi n-am putea numi iluzie această durată psihică constituită prin curgerea concretă de organizări autonome, adică, într-un cuvânt, prin succesiune de *fapte* psihice, de *fapte* de conştiință: într-adevăr, realitatea lor e cea care face obiectul psihologiei; practic, la nivelul faptului psihic se stabilesc raporturile concrete între oameni, revendicări, gelozii, ranchiune, sugestii, lupte, vicleniî etc. Totuşi, nu e de conceput că pentru-sinele nereflectat, care se istorializează în apariția sa, *să fie el însuşi* aceste calități, aceste stări şi aceste acte. Unitatea sa de ființă s-ar distruge în multiplicitate de existenți exteriori unii altora, problema ontologică a temporalității ar reapărea şi, de această dată, ne-am fi smuls mijloacele de a o rezolva, căci, dacă e posibil pentru pentru-sine să fie propriul său trecut, ar fi absurd să-i cer bucuriei mele să fie tristețea care a precedat-o, chiar sub chipul de „a-nu-fi". Psihologii dau o reprezentare degradată despre această existență ek-statică atunci când afirmă că faptele psihice sunt relative unele la altele şi că lovitura de tunet auzită după o lungă tăcere este percepută ca „lovitură-de-tunet-după-o-lungă-tăcere". E foarte bine, dar ei îşi interzic să explice această relativitate în succesiune, luându-i orice fundament ontologic. De fapt, dacă se sesizează pentru-sinele în istoricitatea sa, durata psihică dispare, stările, calitățile şi actele dispar pentru a lăsa loc ființei-pentru-sine ca atare, care nu este decât

individualitatea unică al cărei proces de istoricizare este indivizibil. Ea este cea care curge, care se cheamă din adâncul viitorului, care se îngreunează de trecutul care era, ea este cea care îşi istorializează ipseitatea şi noi ştim că ea este, în modul primar sau nereflectat, conştiinţă de lume şi nu *de* sine. Astfel, calităţile, stările n-ar putea să fie fiinţe în fiinţa sa (în sensul în care unitatea de curgere *bucurie* ar fi „conţinut" sau „fapt" de conştiinţă), nu există din ea decât coloraţii interne nepoziţionale, care nu sunt altele decât ea însăşi, în măsura în care ea este pentru-sine, şi care nu pot fi percepute în afara ei.

Iată-ne deci în prezența a două temporalităţi: temporalitatea originară, căreia noi îi *suntem* temporalizarea, şi temporalitatea psihică, care apare ca incompatibilă cu modul de a fi al fiinţei noastre şi, în acelaşi timp, ca o realitate intersubiectivă, obiect de ştiinţă, scop al acțiunilor umane (în sensul în care, de exemplu, eu fac totul pentru „a mă face iubit" de Anny, pentru a-i *„insufla dragostea* pentru mine"). Această temporalitate psihică, evident *derivată*, nu poate să provină direct de la temporalitatea originară; aceasta nu constituie nimic altceva decât pe ea însăşi. Cât despre temporalitatea psihică, ea este incapabilă să *se* constituie, căci nu este decât o ordine succesivă de fapte. De altfel, temporalitatea psihică n-ar putea să-i apară pentru-sinelui nereflectat, care este pură prezenţă ek-statică la lume: reflexiei i se dezvăluie ea, reflexia e cea care trebuie s-o constituie. Dar cum ar putea reflexia face asta dacă este simplă şi pură descoperire a istoricităţii care ea este?

Aici trebuie să distingem reflexia pură de reflexia impură sau constituantă: căci reflexia impură e cea care constituie succesiunea faptelor psihice sau *psyché*. Şi ceea ce se dă în primul rând în viața cotidiană este reflexia impură sau constituantă, măcar că ea cuprinde în ea reflexia pură ca structura sa originară. Dar aceasta nu poate fi atinsă decât în urma unei modificări pe care ea o operează asupra sieşi şi care este în formă de *catharsis*. Nu e aici cazul să descriem motivaţia şi structura acestui *catharsis*. Ceea ce ne interesează este descrierea reflexiei impure în măsura în care ea este constituire şi dezvăluire a temporalităţii psihice.

Reflexia, am văzut, este un tip de ființă în care pentru-sinele este pentru a fi pentru el însuşi ceea ce el este. Reflexia nu este deci o apariție capricioasă în pura indiferență de ființă, ci se produce în perspectiva unui *pentru*. Într-adevăr, am văzut chiar aici că pentru-sinele este ființa care, în ființa sa, este temei al unui pentru. Semnificația reflexiei este deci al său a-fi-pentru. În special, reflexivul este reflectatul neantizându-se pe el însuşi *pentru* a se recupera. În acest sens, reflexivul, în măsura în care are spre a fi reflectatul, scapă de pentru-sinele care el este ca reflexiv sub fomă „de a avea spre a fi el". Dar dacă are spre a fi doar pentru a fi reflectatul, el s-ar sustrage pentru-sinelui pentru a-l regăsi; peste tot, şi în orice chip s-ar afecta, pentru-sinele este condamnat să fie pentru-sine. Într-adevăr, tocmai aceasta e ceea ce descoperă reflexia pură. Dar reflexia impură, care este mişcarea reflexivă primară şi spontană (dar nu *originară*), este-pentru-a-fi reflectatul ca în-sine. Motivația sa este în ea însăşi într-o dublă mişcare – pe care am descris-o – de interiorizare şi de obiectivare: a sesiza reflectatul ca în-sine pentru a se face să fie acest în-sine care este sesizat. Reflexia impură nu este deci sesizare a reflectatului ca atare decât într-un circuit de ipseitate în care ea se află în raport imediat cu un în-sine pe care ea îl are spre a fi. Dar, pe de altă parte, acest în-sine pe care ea îl are spre a fi este *reflectatul* în măsura în care reflexivul încearcă să-l perceapă ca fiind în-sine. Asta înseamnă că există trei forme în reflexia impură: reflexivul, reflectatul şi un în-sine pe care reflexivul îl are spre a fi în măsura în care acest în-sine ar fi reflectatul, şi care nu este altul decât *pentru*-ul fenomenului reflexiv. Acest în-sine este preschițat în urma reflectatului-pentru-sine printr-o reflexie care traversează reflectatul pentru a-l relua şi a-l funda, este proiecția în în-sine a reflectatului-pentru-sine, în calitate de semnificație: ființa sa nu este deloc de a fi, ci de *a fi fost*, precum neantul. El este reflectatul în calitate de obiect pur pentru reflexiv. De îndată ce reflexia ia un punct de vedere asupra reflexivului, de îndată ce ea iese din această intuiție fulgurantă şi fără relief în care reflectatul i se oferă fără punct de vedere reflexivului, de îndată ce ea se pune ca *nefiind* reflectatul şi determină *ceea ce este*, reflexia face să

apară un în-sine susceptibil de a fi determinat, calificat, în spatele reflectatului. Acest în-sine transcendent sau umbra reflectatului transpusă în ființă este ceea ce reflexivul *are spre a fi* în măsura în care el este ceea ce reflectatul *este*. El nu se confundă deloc cu *valoarea* reflectatului, care se dă reflexiei în intuiția totalitară și nediferențiată, nici cu *valoarea* care bântuie reflexivul ca absență nonthetică și ca *pentru*-ul conștiinței reflexive, în măsura în care ea este conștiință nepozițională (de) sine. Este obiectul necesar al oricărei reflexii; e suficient, pentru ca el să apară, ca reflexia să aibă în vedere reflectatul ca obiect: chiar decizia prin care reflexia se determină să considere reflectatul ca obiect e cea care face să apară în-sinele ca obiectivare transcendentă a reflectatului. Iar actul prin care reflexia se determină să ia reflectatul ca obiect este, în el însuși: 1° punere a reflexivului ca *nefiind* reflectatul; 2° luare a unui punct de vedere în raport cu reflectatul. În realitate, de altfel, cele două momente sunt unul singur, de vreme ce negația concretă care se determină reflexivul să fie în raport cu reflectatul se manifestă exact *în și prin* faptul de a lua o atitudine. Actul obiectivator, se vede, este în strictă prelungire a dedublării reflexive, de vreme ce această dedublare se face prin aprofundarea neantului care separă reflexul de reflectant. Obiectivarea reia mișcarea reflexivă ca nefiind reflectatul *pentru* ca reflectatul să apară drept obiect pentru reflexiv. Numai că această reflexie este de rea-credință, căci dacă ea pare să hotărască legătura care unește reflectatul cu reflexivul, dacă ea pare să declare că reflexivul *nu este* reflectatul sub chipul de a nu fi ceea ce nu este, în timp ce în apariția reflexivă originară reflexivul nu este reflectatul sub chipul de a nu fi ceea ce este, el o face *pentru* a relua apoi afirmația de identitate și a afirma despre acest în-sine că „eu sunt *el*". Într-un cuvânt, reflexia este de rea-credință în măsura in care ea se constituie ca dezvăluire a *obiectului care mă sunt*. Dar, în al doilea rând, această neantizare mai radicală nu este un eveniment real și metafizic: evenimentul real, al treilea proces de neantizare, este *pentru-celălalt*. Reflexia impură este un efort eșuat al pentru-sinelui de *a fi celălalt rămânând sine*. Obiectul transcendent apărut în urma pentru-sinelui reflectat este singura

fiinţă despre care reflexivul, în acest sens, ar putea spune că *nu este el*. Dar este o aparenţă de fiinţă. Ea este fostă şi reflexivul o are spre a fi pentru a nu fi ea. Această aparenţă de fiinţă, corelativ necesară şi constantă a reflexiei impure, e cea pe care psihologii o studiază sub numele de *fapt psihic*. Faptul psihic este deci umbra reflectatului, în măsura în care reflexivul are spre a fi el în mod ek-static, sub forma de a-nu-fi. Astfel, reflexia este impură atunci când se dă ca „intuiţie a pentru-sinelui în în-sine“; ceea ce i se dezvăluie ei nu este istoricitatea temporală şi nesubstanţială a reflectatului; este, dincolo de acest reflectat, chiar substanţialitatea formelor organizate de curgere. Unitatea acestor fiinţe virtuale se numeşte *viaţă psihică* sau *psyché*, în-sine virtual şi transcendent care subîntinde temporalizarea pentru-sinelui. Reflexia pură nu este niciodată decât o cvasi-cunoaştere; dar numai despre Psyché se poate avea cunoaşterea reflexivă. Se vor regăsi, fireşte, în fiecare obiect psihic, trăsăturile reflectatului real, dar degradate în în-sine. E lucrul de care o scurtă descriere *a priori* a lui *psyché* ne va permite să ne dăm seama.

1° Prin *psyché* înţelegem *Ego*-ul, stările, calităţile şi actele sale. *Ego*-ul, sub dubla formă gramaticală a lui Eu şi a lui Mine, reprezintă *persoana* noastră, în calitate de unitate psihică transcendentă. Am descris-o în altă parte. În calitate de *Ego* suntem noi subiecte de fapt şi subiecte de drept, active şi pasive, agenţi voluntari, obiecte posibile ale unei judecăţi de valoare sau de responsabilitate.

Calităţile *Ego*-ului reprezintă ansamblul virtualităţilor, latenţelor, potenţelor care constituie caracterul nostru şi obiceiurile noastre (în sensul grec de ἕξις). Este o „calitate“ să fii coleric, muncitor, gelos, ambiţios, senzual etc. Dar trebuie să recunoaştem şi calităţi de un alt tip, care au drept origine istoria noastră şi pe care le numim *obişnuinţe*: pot să fiu *îmbătrânit*, *laş*, *slăbit*, diminuat, în progres, pot să-mi apar ca „dobândind siguranţă în urma unui succes“ sau, dimpotrivă, „căpătând puţin câte puţin gusturi şi obişnuinţe, o sexualitate de bolnav“ (în urma unei lungi maladii).

*Stările* se dau, în opoziţie cu calităţile care există „în potenţă“, ca existând în act. Ura, dragostea, gelozia sunt stări. O boală, în măsura

în care este sesizată de către bolnav ca realitate psiho-fiziologică, este o stare. În același fel, multe din caracteristicile care se adaugă din exterior persoanei mele pot, în măsura în care le vizez, să devină *stări*: absența (în raport cu cutare persoană definită), exilul, dezonoarea, triumful sunt stări. Se vede ce distinge calitatea de stare: după mânia mea de ieri, „irascibilitatea“ mea survine ca simplă dispoziție latentă pentru a mă mânia. Dimpotrivă, după acțiunea lui Pierre și resentimentul pe care l-am simțit față de ea, ura mea survine ca o realitate *actuală*, cu toate că gândirea mea este acum ocupată cu un alt obiect. În plus, calitatea este o dispoziție de spirit înnăscută sau dobândită, care contribuie la a-mi *califica* persoana. Starea, dimpotrivă, este mult mai accidentală și contingentă: e *ceva care mi se întâmplă*. Există totuși intermediari între stări și calități: de exemplu, ura lui Pozzo di Borgo pentru Napoleon, cu toate că exista în fapt și reprezenta un raport afectiv contingent între Pozzo și Napoleon I, era constitutivă *persoanei* lui Pozzo.

Prin *acte* trebuie să înțelegem orice activitate sintetică a persoanei, adică orice dispunere de mijloace în vederea de scopuri, nu în măsura în care pentru-sinele este propriile sale posibilități, ci în măsura în care actul reprezintă o sinteză psihică transcendentă pe care el trebuie s-o trăiască. De exemplu, antrenamentul boxerului este un act pentru că depășește și susține pentru-sinele care, pe de altă parte, se realizează în și prin acest antrenament. La fel este cu cercetarea savantului, cu munca artistului, cu campania electorală a politicianului. În toate cazurile, actul ca ființă psihică reprezintă o existență transcendentă și fața obiectivă a raportului pentru-sinelui cu lumea.

2° „Psihic“ i se spune doar unei categorii speciale de acte cognitive: actele pentru-sinelui reflexiv. Într-adevăr, pe planul nereflectat, pentru-sinele este propriile sale posibilități sub forma nonthetică, iar cum posibilitățile sale sunt prezențe posibile la lume dincolo de starea dată a lumii, ceea ce se revelează în mod thetic dar nu tematic prin intermediul lor este o stare a lumii sintetic legată de starea dată. În consecință, modificările de adus lumii se dau în mod thetic în lucrurile prezente ca potențialități obiective, care au a se realiza împrumu-

tând corpul nostru ca instrument al realizării lor. În felul acesta omul mânios vede pe chipul interlocutorului său calitatea obiectivă de a cere o lovitură de pumn. De unde expresia de „mutră care cere palme“, de „bărbie care atrage lovituri“ etc. Corpul nostru apare aici doar ca un medium în transă. Prin el urmează să se realizeze o anumită potenţialitate a lucrurilor (băutură-trebuind-a-fi-băută, ajutor-trebuind-a-fi-adus, animal-vătămător-trebuind-a-fi-zdrobit etc.); reflexia care apare tocmai în acest moment sesizează relaţia ontologică a pentru-sinelui cu posibilii săi, dar în calitate de *obiect*. Astfel se iveşte *actul*, ca obiect virtual al conştiinţei reflexive. Îmi este deci imposibil să am în acelaşi timp şi pe acelaşi plan conştiinţă *despre* Pierre şi *despre* prietenia mea pentru el: aceste două existenţe sunt mereu separate printr-o densitate de pentru-sine. Şi însuşi acest pentru-sine este o realitate ascunsă: în cazul conştiinţei nereflectate, el este, dar nu în mod thetic şi se dă la o parte în faţa obiectului lumii şi a potenţialităţilor sale. În cazul apariţiei reflexive, el este depăşit către obiectul virtual pe care reflexivul îl are spre a fi. Numai o conştiinţă reflexivă *pură* poate descoperi pentru-sinele reflectat în realitatea sa. Numim *psyché* totalitatea organizată a acestor existenţi virtuali şi transcendenţi, care fac un cortegiu permanent reflexiei impure şi care sunt obiectul natural al cercetărilor *psihologice*.

3° Obiectele, deşi virtuale, nu sunt abstracţii, nu sunt vizate în gol de către reflexiv, ci ele se dau ca în-sinele concret pe care reflexivul îl are spre a fi dincolo de reflectat. Vom numi *evidenţă* prezenţa imediată şi „în persoană“ a urii, a exilului, a îndoielii metodice a pentru-sinelui reflexiv. Pentru a ne convinge că această prezenţă există, e de ajuns să ne amintim cazurile experienţei noastre personale în care am încercat să rememorăm o iubire moartă, o anumită atmosferă intelectuală pe care am trăit-o altădată. În aceste cazuri diferite aveam în mod clar conştiinţa de a viza *în gol* aceste diferite obiecte. Puteam să ne formăm despre ele concepte speciale, să încercăm o descriere literară, dar ştiam că ele nu erau acolo. De asemenea, există perioade de intermitenţă pentru o dragoste vie, în timpul cărora *ştim* că iubim, dar nu o *simţim* deloc. Aceste „intermitenţe ale inimii“ au fost foarte

bine descrise de Proust. Dimpotrivă, este posibil să simți din plin o dragoste, să o contempli. Dar este nevoie pentru asta de un mod de a fi special al pentru-sinelui reflectat: tocmai *prin intermediul* simpatiei mele de moment devenite reflectatul unei conștiințe reflexive pot eu simți prietenia mea pentru Pierre. Într-un cuvânt, nu există alt mijloc de a face prezente aceste calități, aceste stări sau aceste acte decât de a le aprehenda prin intermediul unei conștiințe reflectate, căreia ele îi sunt umbra purtată și obiectivarea în în-sine.

Dar această posibilitate de a face prezentă o dragoste dovedește mai bine decât toate argumentele transcendența psihicului. Când eu descopăr brusc, când îmi *văd* dragostea, sesizez totodată că ea este *în fața* conștiinței. Pot să iau atitudini față de ea, s-o judec, nu sunt angajat în ea ca reflexivul în reflectat. Tocmai de aceea eu o sesizez ca *nefiind* a pentru-sinelui. Ea este infinit mai grea, mai opacă, mai consistentă decât această transparență absolută. De aceea, *evidența* cu care psihicul se oferă intuiției reflexiei impure nu este apodictică. Într-adevăr, există un decalaj între viitorul pentru-sinelui reflectat, care este în mod constant măcinat și micșorat de libertatea mea, și viitorul dens și amenințător al iubirii mele care-i dă sensul de *iubire*. Într-adevăr, dacă n-aș sesiza în obiectul psihic viitorul său de iubire ca decis, ar mai fi aceasta o iubire? N-ar cădea la nivelul de *capriciu*? Iar capriciul însuși nu angajează oare și el viitorul în măsura în care el se dă ca trebuind să rămână capriciu și niciodată să se schimbe în iubire? Astfel, viitorul mereu neantizat al pentru-sinelui împiedică orice determinare în sine a pentru-sinelui ca pentru-sine care iubește sau care urăște; iar umbra proiectată a pentru-sinelui reflectat posedă, desigur, un viitor degradat în în-sine și care face corp cu ea determinându-i sensul. Dar în corelație cu neantizarea continuă de viitoruri reflectate, ansamblul psihic organizat cu viitorul său rămâne doar *probabil*. Și nu trebuie deloc să înțelegem prin asta o calitate externă care ar veni dintr-o relație cu cunoașterea mea și care ar putea, dacă e cazul, să se transforme în certitudine, ci o caracteristică ontologică.

4° Obiectul psihic, fiind umbra proiectată a pentru-sinelui reflectat, posedă estompat caracteristicile conștiinței. În special, el apare ca

o totalitate finită şi probabilă acolo unde pentru-sinele se determină să existe în unitatea diasporică a unei totalităţi detotalizate. Asta înseamnă că psihicul, sesizat de-a lungul celor trei dimensiuni ekstatice ale temporalității, apare construit prin sinteza unui Trecut, a unui Prezent şi a unui Viitor. O dragoste, o acţiune sunt unitatea organizată a acestor trei dimensiuni. Într-adevăr, nu e suficient să spui că o dragoste „are" un viitor, ca şi când viitorul ar fi exterior obiectului pe care-l caracterizează: viitorul face parte din forma organizată de curgere „dragoste", căci ființa sa la viitor e cea care dă dragostei sensul său de dragoste. Dar din faptul că psihicul este în-sine, prezentul său n-ar putea să fie fugă, nici viitorul său posibilitate pură. Există, în aceste forme de curgere, o prioritate esenţială a trecutului, care este ceea ce pentru-sinele *era*, şi care presupune deja transformarea pentru-sinelui în în-sine. Reflexivul proiectează un psihic înzestrat cu trei dimensiuni temporale, dar el constituie aceste trei dimensiuni doar cu ceea ce reflectatul *era*. Viitorul *este* deja: altfel cum ar fi dragostea mea dragoste? Doar că el nu este încă *dat*: este un „acum" care nu este încă dezvăluit. El îşi pierde deci caracterul de *posibilitate-pe-care-eu-o-am-spre-a-fi*: dragostea mea, bucuria mea *nu au spre a fi* viitorul lor, ele sunt el în liniştita indiferenţă a juxtapunerii, aşa cum acest stilou este în acelaşi timp peniţă şi, acolo, capac. Prezentul, de asemenea, este sesizat în calitatea sa reală de *ființă-aici*. Numai că această ființă-aici este constituită în a-fi-fost-aici. Prezentul este deja în întregime constituit şi înarmat din cap până-n picioare, este un „acum" pe care clipa îl aduce şi îl ia ca pe un costum de-a gata; este o carte care iese şi care reintră în joc. Trecerea de la un „acum" din viitor la prezent şi de la prezent la trecut nu-l face să sufere nici o modificare de vreme ce, *oricum*, viitor sau nu, el este deja trecut. E tocmai ceea ce arată recursul naiv pe care psihologii îl fac la inconştient pentru a distinge cele trei „acum"-uri ale psihicului: într-adevăr, vom numi *prezent* acum-ul care este prezent la conştiinţă. Cei care sunt trecuți sau viitori au exact aceleaşi caracteristici, dar ei aşteaptă în limburile inconştientului şi, considerându-i în acest mediu nediferenţiat, ne e imposibil să discernem în ei trecutul de

viitor: o amintire care a supraviețuit în inconștient este un „acum" trecut și, în același timp, în măsura în care așteaptă să fie evocată, un „acum" viitor. Prin urmare, forma psihică nu este „spre a fi", ea este *deja făcută*; ea este deja, în întregime, trecut, prezent, viitor, sub forma lui *„a fost"*. Nu mai este vorba, pentru „acum"-urile care o compun, decât de a suporta unul câte unul, înainte de a se întoarce în trecut, botezul conștiinței.

Rezultă de aici că în forma psihică coexistă două modalități de a fi contradictorii, de vreme ce ea este *deja făcută* și apare în unitatea coezivă a unui organism, iar, în același timp, ea nu poate exista decât printr-o succesiune de „acum"-uri care încearcă fiecare să se izoleze în în-sine. Această bucurie, de exemplu, trece de la o clipă la alta pentru că viitorul său există deja ca rezultat terminal și sens *dat* al dezvoltării sale, nu ca ceea ce ea are spre a fi, ci ca ceea ce ea „a fost" deja în viitor.

Într-adevăr, coeziunea intimă a psihicului nu este nimic altceva decât unitatea de ființă a pentru-sinelui ipostaziată în în-sine. O ură nu are părți; nu este o sumă de conduite și de conștiințe, ci se oferă prin intermediul conduitelor și conștiințelor ca unitatea temporală fără părți a aparițiilor lor. Numai unitatea de ființă a pentru-sinelui se explică prin caracterul ek-static al ființei sale: el are spre a fi în plină spontaneitate ceea ce va fi. Psihicul, dimpotrivă, „este fost". Asta înseamnă că este incapabil să se determine prin sine la existență. El este menținut în fața reflexivului printr-un fel de inerție; și psihologii au insistat adesea asupra caracterului său „patologic". În acest sens poate Descartes să vorbească despre „pasiuni ale sufletului"; această inerție e cea care face, cu toate că psihicul nu este pe același plan de ființă cu existenții lumii, ca el să poată fi sesizat în relație cu acești existenți. O dragoste este dată ca „provocată" de obiectul iubit. Prin urmare, coeziunea totală a formei psihice devine inteligibilă de vreme ce ea nu are *spre a fi* această coeziune, de vreme ce ea nu este propria sa sinteză, de vreme ce unitatea sa are caracterul unui dat. În măsura în care o ură este o succesiune dată de „acum"-uri gata făcute și inerte, găsim în ea germenul unei divizibilități la infinit. Și totuși

această divizibilitate e mascată, negată în măsura în care psihicul este obiectivarea unităţii ontologice a pentru-sinelui. De aici un fel de coeziune *magică* între „acum"-urile succesive ale urii, care nu se dau ca *părţi* decât pentru a nega apoi exterioritatea lor. Această ambiguitate este pusă în lumină de teoria lui Bergson asupra conştiinţei care durează şi care este „multiplicitate de interpenetrare". Ceea ce Bergson atinge aici este psihicul, nu conştiinţa concepută ca pentru-sine. Într-adevăr, ce semnifică „interpenetrare"? Nu absenţa de drept a oricărei divizibilităţi. Într-adevăr, ca să existe interpenetrare, trebuie să existe părţi care să se întrepătrundă. Numai că aceste părţi, care, de drept, ar trebui să recadă în izolarea lor, alunecă unele în altele printr-o coeziune magică şi total neexplicată, iar această fuziune totală sfidează în prezent analiza. Bergson nu se gândeşte deloc să fundeze această proprietate a psihicului pe o structură absolută a pentru-sinelui: o constată ca pe un dat; este o simplă „intuiţie", care-i revelează că psihicul este o multiplicitate interiorizată. Ceea ce accentuează mai mult caracterul său de inerţie, de *datum* pasiv, e că ea există fără *a fi pentru* o conştiinţă, thetică sau nu. Ea este fără a fi conştiinţă (de) a fi, de vreme ce în atitudinea naturală omul nu o cunoaşte deloc şi e nevoie de recursul la intuiţie pentru a o sesiza. Astfel, un obiect al lumii poate să existe fără să fie văzut şi să se dezvăluie după aceea, atunci când am făurit instrumentele necesare pentru a-l decela. Caracterele duratei psihice sunt, pentru Bergson, un pur fapt contingent de experienţă: ele sunt astfel pentru că le întâlnim astfel, asta e tot. Astfel temporalitatea psihică este un *datum* inert, destul de înrudită duratei bergsoniene, care îşi *suportă* coeziunea intimă fără să o realizeze, care este în mod perpetuu temporalizată fără să *se* temporalizeze, în care interpenetraţia de fapt, iraţională şi magică, a unor elemente care nu *sunt* deloc unite printr-o relaţie ek-statică de fiinţă nu poate să se compare decât cu acţiunea magică de fermecare la distanţă şi disimulează o multiplicitate de „acum"-uri gata făcute. Şi aceste caracteristici nu vin dintr-o eroare de psihologi, dintr-o lipsă de cunoaştere, ele sunt constitutive temporalităţii psihice, ipostază a temporalităţii originare. Într-adevăr, unitatea absolută a psihicului

este proiecția ontologică și ek-statică a pentru-sinelui. Dar, cum această proiecţie se face în în-sine, care este ceea ce este în proximitatea fără distanță a identității, unitatea ek-statică se divide într-o infinitate de „acum"-uri care sunt ceea ce sunt și care, tocmai din această cauză, tind să se izoleze în identitatea-în-sine a lor. Astfel, participând totodată la în-sine şi la pentru-sine, temporalitatea psihică ascunde o contradicție care nu poate fi surmontată. Și asta nu trebuie să ne mire: fiind produsă de reflexia impură, este firesc ca ea *„să fie fostă"* ceea ce nu este şi să nu fie ceea ce ea „este-fostă".

Toate acestea vor deveni încă şi mai vizibile după o cercetare a relaţiilor pe care formele psihice le întreţin unele cu altele în sânul timpului psihic. Să notăm de la început că interpenetrarea e cea care guvernează legătura sentimentelor, de exemplu, în sânul unei forme psihice complexe. Fiecare cunoaşte aceste sentimente de prietenie „nuanțate" de dorință, aceste uri „impregnate" totuşi de stimă, aceste camaraderii amoroase, pe care romancierii le-au descris adesea. Este sigur, de asemenea, că sesizăm o prietenie nuanțată de invidie în felul unei ceşti de cafea cu un strop de lapte. Şi, fără îndoială, această aproximație este grosieră. Totuşi, este sigur că prietenia amoroasă nu se oferă ca o simplă specificare a genului *prietenie*, aşa cum triunghiul isoscel este o specificație a genului triunghi. Prietenia se dă în întregime pătrunsă de dragostea întreagă și totuși ea nu este dragoste, ea nu „se face" dragoste: altfel şi-ar pierde autonomia de prietenie. Dar se constituie un obiect inert şi în-sine pe care limbajului îi e greu să-l numească, în care dragostea în-sine și autonomă se întinde în mod magic de-a lungul întregii prietenii, aşa cum piciorul se întinde de-a lungul întregii mări în *σύγχυσις**-ul stoic.

Dar procesele psihice implică și acțiunea la distanță a formelor anterioare asupra formelor ulterioare. Noi n-am putea înțelege această acțiune la distanță sub forma cauzalității simple, pe care o găseşti, de exemplu, în mecanica clasică și care presupune existența total inertă a unui mobil închis în clipă; nici sub cea a cauzalității fizice, concepută în felul lui Stuart Mill, şi care se defineşte prin succesiunea con-

* (gr.) amestec (*n.tr.*).

stantă şi necondiţionată a două stări din care fiecare, în fiinţa sa proprie, o exclude pe cealaltă. În măsura în care psihicul este obiectivare a pentru-sinelui, el posedă o spontaneitate degradată, sesizată drept calitate internă şi dată a formei sale şi de altfel inseparabilă de forţa sa coezivă. El n-ar putea deci să se ofere în mod riguros ca *produs* de către forma anterioară. Dar, pe de altă parte, această spontaneitate n-ar putea să se determine ea însăşi la existenţă, de vreme ce ea nu este sesizată decât ca determinaţie printre altele a unui existent dat. Rezultă că forma anterioară are a face să se nască la distanţă o formă de aceeaşi natură care se organizează în mod spontan ca formă de curgere. Nu există aici fiinţă care *să aibă spre a fi* viitorul şi trecutul său, ci numai succesiuni de forme trecute, prezente şi viitoare, dar care există toate sub chipul lui „a-fi-fost el“, şi care se influenţează la distanţă unele pe altele. Această influenţă se va manifesta fie prin penetraţie, fie prin motivaţie. În primul caz, reflexivul percepe ca un singur obiect două obiecte psihice, care la început fuseseră date separat. Rezultă de aici fie un obiect psihic nou, a cărui fiecare caracteristică va fi sinteza altora două, fie un obiect în el însuşi neinteligibil, care se oferă în acelaşi timp ca în întregime unul şi în întregime celălalt, fără să existe alterare nici a unuia, nici a celuilalt. În motivaţie, dimpotrivă, cele două obiecte rămân fiecare la locul său. Dar un obiect psihic, fiind formă organizată şi multiplicitate de interpretare, nu poate acţiona decât în întregime asupra unui alt obiect în întregime. Rezultă o acţiune totală şi la distanţă prin influenţă magică a unuia asupra celuilalt. De exemplu, umilinţa mea de ieri e cea care motivează în întregime dispoziţia mea din această dimineaţă etc. Că această acţiune la distanţă este în întregime magică şi iraţională, e ceea ce dovedesc, mai bine decât orice analiză, eforturile zadarnice ale psihologilor intelectualişti de a o reduce, rămânând pe planul psihicului, la o cauzalitate inteligibilă printr-o analiză intelectuală. În felul acesta Proust caută perpetuu să regăsească, prin descompunere intelectualistă, în succesiunea temporală a stărilor psihice legături de cauzalitate raţională între aceste stări. Dar la capătul acestor analize, nu poate oferi decât rezultate asemănătoare acestuia:

„Căci de îndată ce Swann putea să şi-o închipuie [pe Odette] fără ură, îndată ce desluşea bunătate în surâsul ei, iar *dorinţa de a o răpi altuia nu se mai adăuga, din gelozie, iubirii sale*, această iubire redevenea mai ales o înclinaţie pentru senzaţiile pe care i le oferea persoana Odettei, pentru plăcerea de a admira ca pe un spectacol sau de a cerceta ca pe un fenomen neobişnuit, o privire a ei ridicată spre el, naşterea unui surâs, intonaţia vocii. Şi această plăcere, diferită de toate celelalte, *crease în cele din urmă, în el, o nevoie de ea*, pe care numai ea putea să o potolească prin prezenţa-i sau prin scrisorile sale... Astfel, *prin însuşi procesul chimic al răului său*, după ce *secretase gelozie din iubire*, începea din nou *să fabrice tandreţe* şi milă pentru Odette."[1]

Acest text vizează în mod evident psihicul. Se văd aici, într-adevăr, sentimente individualizate şi separate prin natură, care acţionează unele asupra celorlalte. Dar Proust caută să le clarifice acţiunile şi să le claseze, sperând prin asta să facă inteligibile alternativele prin care Swann trebuie să treacă. Nu se limitează la a descrie constatările pe care le-a putut face el însuşi (trecerea prin „oscilaţie" de la gelozia care urăşte la dragostea tandră), el vrea să explice aceste constatări.

Care sunt rezultatele acestei analize? Este ininteligibilitatea psihicului suprimată? Este uşor de văzut că această reducţie puţin arbitrară a marilor forme psihice la elemente mai simple subliniază, dimpotrivă, iraţionalitatea magică a relaţiilor pe care le susţin între ele obiectele psihice. Cum „adaugă" gelozia dragostei „dorinţa de a o răpi altuia"? Şi cum se face că, o dată adăugată dragostei (mereu imaginea stropului de lapte „adăugat cafelei"), această dorinţă o împiedică să *redevină* „o înclinaţie pentru senzaţiile pe care i le oferea persoana Odettei"? Şi cum poate plăcerea să *creeze* o nevoie? Şi cum *fabrică dragostea* această gelozie care, în schimb, îi va *adăuga* dorinţa de a i-o smulge pe Odette oricărui altuia? Şi cum, eliberată de această dorinţă, va *fabrica* din nou tandreţe? Proust încearcă să instituie aici un „chimism" simbolic, dar imaginile chimice de care el se serveşte sunt

[1] *Du côté de chez Swann*, 37e édition, II, p. 82. Sublinierile îmi aparţin. [*Swann*, trad. Irina Mavrodin, Ed. Univers, Bucureşti, 1987, p. 288].

capabile doar să mascheze motivații și acțiuni iraționale. Încearcă să ne antreneze spre o interpretare mecanicistă a psihicului, care, fără a fi mai inteligibilă, i-ar deforma complet natura. Și totuși, nu se poate împiedica să ne arate între stări stranii relații aproape interumane (a crea, a fabrica, a adăuga) care ar lăsa aproape să se presupună că aceste obiecte *psihice sunt agenți însuflețiți*. În spatele descrierilor lui Proust, analiza intelectualistă își scoate în evidență în fiecare clipă limitele: ea nu-și poate opera descompunerile și clasificările decât la suprafață și pe un fond de totală iraționalitate. Trebuie să renunțăm la a reduce iraționalul cauzalității psihice: această cauzalitate este degradarea în magic, într-un în-sine care este ceea ce este la locul său, a unui pentru-sine ek-static care este ființa sa la distanță de sine. Acțiunea magică la distanță și prin influență este rezultatul necesar al acestei slăbiri a legăturilor de ființă. Psihologul trebuie să descrie aceste legături iraționale și să le ia ca un dat prim al lumii psihice.

Astfel, conștiința reflexivă se constituie în calitate de conștiință *de* durată și, prin asta, durata psihică îi apare conștiinței. Această temporalitate psihică, ca proiecție în în-sine a temporalității originare, este o ființă virtuală a cărei curgere fantomă nu încetează să însoțească temporalizarea ek-statică a pentru-sinelui, în măsura în care aceasta este sesizată de către reflexie. Dar ea dispare total dacă pentru-sinele rămâne pe planul nereflectat sau dacă reflexia impură se purifică. Temporalitatea psihică este asemănătoare temporalității originare prin aceea că ea apare ca un mod de a fi al unor obiecte concrete și nu ca un cadru sau ca o regulă prestabilită. Timpul psihic nu este decât colecția legată a obiectelor temporale. Dar diferența sa esențială față de temporalitatea originară este că el *este*, în timp ce aceasta se temporalizează. Ca atare, el nu poate să fie constituit decât cu trecutul, iar viitorul nu poate să fie decât un trecut care va veni după trecutul prezent; altfel spus forma vidă înainte-după este ipostaziată și ordonează relațiile între obiecte la fel de trecute. În același timp, această durată psihică, care n-ar putea fi prin sine, trebuie în mod continuu *să fie fostă*. Continuu oscilantă între multiplicitatea de juxtapunere și coeziunea absolută a pentru-sinelui ek-static,

această temporalitate este compusă din „acum"-uri care au fost, care rămân la locul care le este desemnat, dar care se influenţează la distanţă în totalitatea lor; e ceea ce o face destul de asemănătoare duratei magice a bergsonismului. Din momentul în care te plasezi pe planul reflexiei impure, adică al reflexiei care caută să determine fiinţa care sunt eu, apare o întreagă lume, care populează această temporalitate. Această lume, prezenţă virtuală, obiect probabil al intenţiei mele reflexive, este lumea psihică sau *psyché*. Într-un sens, existenţa sa este pur ideală; într-altul, ea este, de vreme ce *este-fostă*, de vreme ce i se descoperă conştiinţei; ea este „umbra mea", ea este cea care mi se descoperă când vreau să *mă văd*; cum, în plus, ea poate să fie cea pornind de la care pentru-sinele se determină să fie ceea ce are spre a fi (nu voi merge la cutare sau cutare persoană „din cauza" antipatiei pe care o simt în privinţa sa, mă decid la cutare sau cutare acţiune luând în consideraţie ura sau dragostea mea, refuz să discut politică, căci îmi cunosc temperamentul coleric şi nu vreau să risc să mă irit), această lume fantomă există ca *situaţie reală* a pentru-sinelui. Cu această lume transcendentă, care se plasează în devenirea infinită de indiferenţă anti-istorică, se constituie tocmai ca unitate virtuală de fiinţă temporalitatea zisă „internă" sau „calitativă", care este obiectivarea în în-sine a temporalităţii originare. Avem aici de-a face cu schiţa primară a unui „în afară": pentru-sinele se vede aproape conferind un „afară" proprilor săi ochi; dar acest în afară este pur virtual. Vom vedea mai departe fiinţa-pentru-celălalt *realizând* schiţa acestui „în afară".

## Capitolul III
## TRANSCENDENȚA

Pentru a ajunge la o descriere mai completă a pentru-sinelui, alesesem ca fir conducător cercetarea conduitelor negative. Într-adevăr, am văzut, posibilitatea permanentă a ne-fiinţei, în afara noastră şi în noi, e cea care condiţionează întrebările pe care le putem pune şi răspunsurile care li se pot da. Dar scopul nostru prim nu era doar să dezvăluim structurile negative ale pentru-sinelui. În Introducere întâlnisem o problemă, şi această problemă e cea pe care voiam s-o rezolvăm: care este relaţia originară a realităţii-umane cu fiinţa fenomenelor sau fiinţa-în-sine? Într-adevăr, încă din Introducere a trebuit să respingem şi soluţia realistă, şi soluţia idealistă. Ni s-a părut, totodată, că fiinţa transcendentă nu ar putea nicidecum să acţioneze asupra conştiinţei şi că conştiinţa nu ar putea „să construiască" transcendentul obiectivând elemente împrumutate de la subiectivitatea sa. Prin urmare, am înţeles că raportul originar cu fiinţa nu ar putea fi relaţia externă care să unească două substanţe la început izolate. „Relaţia regiunilor de fiinţă este o apariţie primară, scriam noi, care face parte din însăşi structura acestor fiinţe." Concretul ni s-a descoperit ca totalitatea sintetică căreia conştiinţa, ca şi fenomenul, nu-i constituie decât articulaţiile. Dar dacă, într-un sens, conştiinţa considerată în izolarea sa este o abstracţie, dacă fenomenele – şi chiar fenomenul de fiinţă – sunt la fel de abstracte, în măsura în care nu pot exista ca fenomene fără să-i *apară* unei conştiinţe, fiinţa fenomenelor, ca în-sine care este ceea ce este, n-ar putea fi considerată ca o abstracţie. Ea nu are nevoie pentru a fi decât de ea însăşi, ea nu trimite decât la ea. Pe de altă parte, descrierea noastră a pentru-sinelui ni l-a arătat, dimpotrivă, ca la fel de îndepărtat pe cât este posibil şi de o substanţă şi de în-sine; am văzut că el este propria sa neantizare şi că n-ar putea să fie decât în unitatea ontologică a

ek-stazelor sale. Dacă, aşadar, relaţia pentru-sinelui cu în-sinele trebuie să fie în mod originar constitutivă însăşi fiinţei care se pune în relaţie, nu trebuie să înţelegem că ea ar putea fi constitutivă în-sinelui, ci pentru-sinelui. Doar în pentru-sine trebuie căutată cheia acestui raport cu fiinţa pe care-l numim, de exemplu, cunoaştere. Pentru-sinele e responsabil în fiinţa sa de relaţia sa cu în-sinele sau, dacă preferăm, el se produce în mod originar pe fundamentul unei relaţii cu în-sinele. E ceea ce prezentam deja când defineam conştiinţa ca „o fiinţă pentru care, în fiinţa sa, este în discuţie fiinţa sa în măsura în care această fiinţă implică o altă fiinţă decât ea". Dar, de când am formulat această definiţie, am dobândit noi cunoştinţe. În special am sesizat sensul profund al pentru-sinelui ca fundament al propriului neant. Nu este acum momentul să folosim aceste cunoştinţe pentru a determina şi explica această relaţie ek-statică a pentru-sinelui cu în-sinele pe fundamentul căreia poate să apară ceva de ordinul lui *a cunoaşte* şi *a acţiona*? Nu suntem în măsură să răspundem întrebării noastre iniţiale? Pentru a fi conştiinţă nonthetică (de) sine, conştiinţa trebuie să fie conştiinţă thetică *de* ceva, am subliniat. Or, ceea ce am studiat până aici, este pentru-sinele ca un mod de a fi originar al conştiinţei nonthetice (de) sine. Nu suntem noi conduşi chiar prin aceasta să descriem pentru-sinele în înseşi relaţiile sale cu în-sinele, în măsura în care acestea sunt constitutive fiinţei sale? Nu putem de acum să găsim un răspuns la întrebările de tipul acestora: în-sinele fiind ceea ce este, cum şi de ce pentru-sinele are spre a fi, în fiinţa sa, cunoaştere a în-sinelui? Şi ce este cunoaşterea în general?

## *I*
## *Cunoaşterea ca tip de relaţie între pentru-sine şi în-sine*

Nu există altă cunoaştere decât cea intuitivă. Deducţia şi discursul, impropriu numite cunoaşteri, nu sunt decât instrumente care conduc la intuiţie. Atunci când o atingi pe aceasta, mijloacele utilizate pentru a o atinge dispar în faţa ei; în cazul în care ea nu poate fi atinsă, raţi-

onamentul şi discursul rămân ca nişte tăbliţe indicatoare care trimit către o intuiţie la care nu avem acces; dacă, în sfârşit, ea a fost atinsă dar nu este un mod prezent al conştiinţei mele, maximele de care mă servesc rămân rezultate ale unor operaţii efectuate anterior, ca ceea ce Descartes numea „amintiri de idei“. Iar dacă întrebi ce este intuiţia, Husserl va răspunde, în acord cu cea mai mare parte a filosofilor, că este prezenţa „lucrului“ (*Sache*) în persoană la conştiinţă. Cunoaşterea ţine deci de tipul de fiinţă pe care o descriam în capitolul precedent sub numele de „prezenţă la...“. Dar stabilisem tocmai că în-sinele n-ar putea niciodată prin el însuşi să fie *prezenţă*. Într-adevăr, fiinţa-prezentă este un mod de a fi ek-static al pentru-sinelui. Suntem deci obligaţi să răsturnăm termenii definiţiei noastre: intuiţia este prezenţa conştiinţei la lucru. Deci asupra naturii şi sensului acestei prezenţe a pentru-sinelui la fiinţă trebuie acum să revenim.

Stabiliserăm, în Introducere, servindu-ne de conceptul neelucidat de „conştiinţă“, necesitatea pentru conştiinţă de a fi conştiinţă *de* ceva. Într-adevăr, prin cel faţă de care este ea conştiinţă se distinge conştiinţa în propriii săi ochi şi poate să fie conştiinţă (de) sine; o conştiinţă care n-ar fi conştiinţă *de* ceva n-ar fi conştiinţă (de) nimic. Dar în prezent am elucidat sensul ontologic al conştiinţei sau pentru-sinele. Putem deci să punem problema în termeni mai precişi şi să ne întrebăm: ce poate să însemne această necesitate pentru conştiinţă de a fi conştiinţă *de* ceva, dacă este luată în considerare pe plan ontologic, adică în perspectiva fiinţei-pentru-sine? Se ştie că pentru-sinele este fundament al propriului său neant sub forma diadei fantomă: reflex-reflectant. Reflectantul nu este decât pentru a reflecta reflexul, iar reflexul nu este reflex decât în măsura în care trimite la reflectant. Astfel, cei doi termeni schiţaţi ai diadei îndreaptă unul către celălalt şi fiecare îşi angajează fiinţa în fiinţa celuilalt. Dar dacă reflectantul nu este nimic altceva decât reflectant al *acestui* reflex, şi dacă reflexul nu se poate caracteriza decât prin al său „*a-fi-pentru* a se reflecta în *acest reflectant*“, cei doi termeni ai cvasi-diadei, sprijinindu-şi unul de celălalt cele două neanturi, se neantizează concomitent. Trebuie ca reflectantul să reflecte *ceva* pentru ca ansamblul să nu se prăbuşească în

nimic. Dar dacă, pe de altă parte, reflexul ar fi *ceva* în mod independent de ființa-sa-pentru-a-se-reflecta, ar trebui ca el să fie calificat nu ca reflex, ci ca în-sine. Ar însemna să introducem opacitatea în sistemul „reflex-reflectant" şi, mai ales, să desăvârşim sciziparitatea schiţată. Căci în pentru-sine reflexul *este şi* reflectantul. Dar dacă reflexul este calificat, el se separă de reflectant şi aparenţa sa se separă de realitatea sa; *cogito*-ul devine imposibil. Reflexul nu poate să fie în acelaşi timp „ceva de reflectat" şi *nimic*, decât dacă se califică prin altceva decât el sau, dacă preferăm, decât dacă el se reflectă în calitate de relaţie cu un afară care nu este el. Ceea ce defineşte reflexul pentru reflectant e totdeauna *cel la care el este prezență*. Chiar o bucurie, sesizată pe planul nereflectatului, nu este nimic altceva decât prezenţa „reflectată" la o lume veselă şi deschisă, plină de perspective fericite. Dar cele câteva rânduri precedente ne fac deja să prevedem că *a-nu-fi* este structura esenţială a prezenţei. Prezenţa cuprinde o negaţie radicală ca prezenţă la ceea ce nu eşti. Este prezent la mine ceea ce nu sunt eu. Se va nota, de altfel, că acest „a-nu-fi" este implicat *a priori* de orice teorie a cunoaşterii. Este imposibil de construit noţiunea de obiect dacă nu avem în mod originar un raport negativ desemnând obiectul ca cel care *nu este* conştiinţa. E ceea ce redă destul de bine expresia de „non-eu", care a fost la modă un timp, fără să se fi putut decela, la cei care o foloseau, cea mai mică grijă de a funda acest *„non"* care califică în mod originar lumea exterioară. În fapt, nici legătura reprezentărilor, nici necesitatea anumitor ansambluri subiective, nici ireversibilitatea temporală, nici recursul la infinit nu pot să servească la constituirea obiectului ca atare, adică să servească drept fundament unei negaţii ulterioare, care ar decupa non-eul şi l-ar opune eului ca atare, dacă această negaţie n-ar fi fost dată *de la început* şi dacă ea n-ar fi fundamentul *a priori* al oricărei experienţe. Lucrul este, înaintea oricărei comparaţii, înaintea oricărei construcţii, ceea ce este prezent la conştiinţă ca *nefiind* conştiinţă. Raportul originar de prezenţă, ca fundament al cunoaşterii, este negativ. Dar cum negaţia vine în lume prin pentru-sine, şi cum lucrul este ceea ce este, în indiferenţa absolută a identităţii, nu poate fi lucrul cel care se pune

ca nefiind pentru-sinele. Negația vine din pentru-sinele însuşi. Nu trebuie înțeleasă această negație după tipul unei judecăți care s-ar referi la lucrul însuşi şi ar nega despre el că ar fi pentru-sinele: acest tip de negație nu s-ar putea concepe decât dacă pentru-sinele ar fi o substanță gata făcută şi, chiar în acest caz, ea n-ar putea să emane decât de la un al treilea, care stabileşte din afară un raport negativ între două ființe. Dar prin negația originară pentru-sinele e cel care se constituie ca *nefiind* lucrul. Astfel că definiția pe care tocmai i-o dădeam conştiinței se poate enunța precum urmează, în perspectiva pentru-sinelui: „Pentru-sinele este o ființă pentru care în ființa sa este în discuție ființa sa, în măsura în care această ființă este în mod esențial o anumită manieră de *a nu fi* o ființă pe care o pune totodată ca alta decât el." Cunoaşterea apare deci ca un mod de a fi. A cunoaşte nu este nici un raport stabilit ulterior între două ființe, nici o activitate a uneia din aceste două ființe, nici o calitate sau proprietate sau virtute. Este ființa însăşi a pentru-sinelui în măsura în care el este prezență la..., adică în măsura în care el are spre a fi ființa sa determinându-se să nu fie o anumită ființă la care el este prezent. Asta înseamnă că pentru-sinele nu poate să existe decât sub chipul unui reflex ce se reflectă ca nefiind o anumită ființă. „Ceva"-ul care trebuie să califice reflectatul pentru ca perechea „reflex-reflectant" să nu se prăbuşească în neant este negație pură. Reflectatul se califică *în afară*, pe lângă o anumită ființă, ca *nefiind* această ființă; este exact ceea ce se numeşte: a fi conştiință *de* ceva.

Dar trebuie precizat ce înțelegem prin această negație originară. Într-adevăr, se impune să distingem două tipuri de negație: negația externă şi negația internă. Prima apare ca o pură legătură de exterioritate stabilită între două ființe de către un martor. Atunci când eu spun de exemplu: „ceaşca nu este călimara", este foarte evident că fundamentul acestei negații nu este nici în ceaşcă, nici în călimară. Şi unul şi celălalt din aceste obiecte sunt ceea ce sunt, asta e tot. Negația este ca o legătură categorială şi ideală pe care eu o stabilesc între ele fără a le modifica în ceea ce sunt, fără a le îmbogăți, nici sărăci cu cea mai mică calitate: ele nu sunt nici măcar atinse de către această sin-

teză negativă. Cum ea nu serveşte nici pentru a le îmbogăţi, nici pentru a le constitui, ea rămâne strict externă. Dar se poate deja ghici sensul celeilalte negaţii, dacă se analizează fraze ca „Nu sunt bogat" sau „Nu sunt frumos". Pronunţate cu o anumită melancolie, ele nu înseamnă numai că i se refuză o anume calitate, ci că refuzul însuşi vine să influenţeze în structura sa internă ființa pozitivă căreia i s-a refuzat. Atunci când spun: „Nu sunt frumos", nu mă limitez să neg despre mine, luat ca tot concret, o anumită virtute care, de aceea, trece în neant, lăsând intactă totalitatea pozitivă a fiinţei mele (ca atunci când spun: „Vaza nu este albă, este cenuşie", „Călimara nu este pe masă, este pe cămin"), ci înţeleg să semnific faptul că „a nu fi frumos" este o anumită virtute negativă a fiinţei mele, care mă caracterizează din interior şi, în calitate de negativitate, este o calitate reală a mea însumi de a nu fi frumos, iar această calitate negativă va explica totodată melancolia mea, de exemplu, ca şi insuccesele mele mondene. Prin negaţie internă înţelegem o astfel de relaţie între două fiinţe încât cea care este negată despre cealaltă o califică pe cealaltă, prin chiar absenţa sa, în inima esenţei sale. Negaţia devine atunci o legătură de fiinţă esenţială, de vreme ce cel puţin una din fiinţele la care se referă este astfel încât indică spre cealaltă, o poartă pe cealaltă în inima sa ca o absenţă. Este totuşi clar că acest tip de negaţie nu s-ar putea aplica fiinţei-în-sine. Ea aparţine prin natură pentru-sinelui. Doar pentru-sinele poate să fie determinat în ființa sa de către o fiinţă care el nu este. Iar dacă negaţia internă poate să apară în lume – ca atunci când se spune despre o perlă că este falsă, despre un fruct că nu este copt, despre un ou că nu este proaspăt etc. –, prin intermediul pentru-sinelui vine ea în lume, ca orice negaţie în general. Dacă, aşadar, numai pentru-sinelui îi revine să cunoască, e pentru că doar lui îi revine să-şi apară ca nefiind ceea ce cunoaşte. Şi cum aici aparenţă şi fiinţă sunt acelaşi lucru – de vreme ce pentru-sinele are fiinţa aparenţei sale –, trebuie să concepem că pentru-sinele cuprinde în fiinţa sa fiinţa obiectului care el nu este în măsura în care el este în discuţie în fiinţa sa ca nefiind *această* fiinţă.

Trebuie să ne detaşăm aici de o iluzie care s-ar putea formula astfel: pentru a mă constitui pe mine însumi ca *nefiind* cutare fiinţă,

trebuie în mod prealabil să am, într-un mod oarecare, o cunoaştere a acestei fiinţe, căci nu pot să judec în legătură cu diferenţele mele faţă de o fiinţă despre care nu ştiu nimic. Este sigur că, în existenţa noastră empirică, nu putem şti prin ce ne diferenţiem de un japonez sau de un englez, de un muncitor sau de un suveran, înainte de a avea vreo noţiune despre aceste diferite fiinţe. Dar aceste distincţii empirice n-ar putea să ne servească drept bază aici, căci abordăm studiul unei relaţii ontologice, care trebuie să facă posibilă orice experienţă şi care vizează să stabilească cum poate un obiect în general să existe pentru conştiinţă. Nu se poate deci să am vreo experienţă a obiectului ca obiect care nu sunt eu, înainte de a-l constitui ca obiect. Dimpotrivă, ceea ce face orice experienţă posibilă este o apariţie *a priori* a obiectului pentru subiect sau, de vreme ce apariţia este faptul originar al pentru-sinelui, o apariţie originară a pentru-sinelui ca prezenţă la obiectul care nu este el. Se cuvine deci să inversăm termenii formulei precedente: raportul fundamental prin care pentru-sinele are spre a fi ca nefiind *această* fiinţă particulară la care el este prezent este fundamentul oricărei cunoaşteri a acestei fiinţe. Dar trebuie să descriem mai bine această primă relaţie dacă vrem s-o facem comprehensibilă.

Ceea ce rămâne adevărat în enunţarea iluziei intelectualiste pe care o denunţam în paragraful precedent e că eu nu pot să mă determin să nu fiu un obiect care este în mod originar desprins de orice legătură cu mine. Nu pot nega că sunt *cutare* fiinţă, *la distanţă* de această fiinţă. Dacă eu concep o fiinţă în întregime închisă în sine, această fiinţă în ea însăşi va fi în mod egal ceea ce este şi, de aceea, nu se va găsi loc în ea nici pentru o negaţie, nici pentru o cunoaştere. În fond, doar pornind de la fiinţa care ea nu este poate o fiinţă *să-şi anunţe* ceea ce ea nu este. Ceea ce înseamnă, în cazul negaţiei interne, că acolo, în şi pe baza fiinţei care nu este el, pentru-sinele îşi apare ca nefiind ceea ce nu este. În acest sens, negaţia internă este o legătură ontologică concretă. Nu e vorba deloc aici de una din aceste negaţii empirice în care calităţile negate se disting mai întâi prin absenţa lor sau chiar prin nefiinţa lor. În negaţia internă, pentru-sinele este legat

la ceea ce el neagă. Calitățile negate sunt exact ceea ce există mai prezent în pentru-sine, din ele își trage el forța sa negativă și pe care o reînnoiește perpetuu. În acest sens, ele trebuie văzute ca un factor constitutiv ființei sale, căci el trebuie să fie acolo, în afara lui, la ele, el trebuie să fie *ele* pentru a nega că ar fi ele. Într-un cuvânt, termenul-origine al negației interne este în-sinele, lucrul care *este aici*; și în afară de el nu există nimic decât un vid, un neant care nu se distinge de lucru decât printr-o pură negație căreia *acest* lucru îi furnizează însuși conținutul. Dificultatea pe care o întâlnește materialismul în a deriva cunoașterea din obiect vine din aceea că el vrea să producă o substanță pornind de la o altă substanță. Dar această dificultate n-ar putea să ne oprească, deoarece noi afirmăm că nu există, în afară de în-sine, *nimic*, decât un reflex al acestui nimic, care este el însuși polarizat și definit prin în-sine în măsura în care el este tocmai neantul *acestui* în-sine, nimicul individualizat care nu este nimic decât pentru că el *nu este* în-sinele. Astfel, în acest raport ek-static care este constitutiv negației interne și cunoașterii, în-sinele ca atare este pol concret în plenitudinea sa, iar pentru-sinele nu este nimic altceva decât vidul în care se detașează în-sinele. Pentru-sinele este în afara lui în în-sine, de vreme ce se definește prin ceea ce nu este; legătura primară a în-sinelui cu pentru-sinele este deci o legătură de ființă. Dar această legătură nu este nici o *lipsă*, nici o *absență*. Într-adevăr, în cazul absenței, eu mă determin printr-o ființă care nu sunt eu și care nu este, sau nu este aici: înseamnă că ceea ce mă determină este un gol în mijlocul a ceea ce voi numi plenitudinea mea empirică. Dimpotrivă, în cunoaștere, luată ca legătură de ființă ontologică, ființa care nu sunt eu reprezintă plenitudinea absolută a în-sinelui. Iar eu sunt, dimpotrivă, neantul, absența care se determină la existență pornind de la acest plin. Ceea ce înseamnă că, în acest tip de ființă pe care-l numim a cunoaște, singura *ființă* pe care am putea-o întâlni și care este perpetuu *aici* este *cunoscutul*. Cunoscătorul nu este, nu este sesizabil. El nu este nimic altceva decât ceea ce face să existe o *ființă-aici* a cunoscutului, o prezență – căci prin el însuși cunoscutul nu este nici prezent, nici absent, el este pur și simplu. Dar această prezență a cunos-

cutului este prezenţă la *nimic*, de vreme ce cunoscătorul este pur reflex al unui a-nu-fi, ea pare deci, de-a lungul transluciditătii totale a cunoscătorului, drept prezenţă *absolută*. Exemplificarea psihologică şi empirică a acestei relaţii originare ne este furnizată de cazurile de *fascinaţie*. Într-adevăr, în aceste cazuri, care reprezintă faptul imediat de a cunoaşte, cunoscătorul nu este absolut nimic decât pura negaţie, el nu se găseşte, nici nu se recuperează nicăieri, el *nu este*; singura calificare pe care o poate suporta este că el *nu este* tocmai cutare obiect fascinant. În fascinaţie nu mai există nimic decât un obiect gigantic într-o lume goală. Şi totuşi, intuiția fascinată nu este deloc *fuziune* cu obiectul. Căci condiţia pentru ca să existe fascinaţie este ca obiectul să se ridice cu un relief absolut pe un fond vid, deci ca eu să fiu tocmai negaţia imediată a obiectului şi numai asta. Tocmai această negaţie pură e cea pe care o întâlnim la baza intuiţiilor panteiste pe care Rousseau le-a descris uneori ca evenimente psihice concrete ale poveştii sale. El ne declară aşadar că se „contopea" cu universul, că lumea şi numai ea era dintr-o dată prezentă, ca prezenţă absolută şi totalitate necondiţionată. Şi, cu siguranţă, putem înţelege această prezență totală şi goală a lumii, pura sa „ființă-aici", cu siguranță admitem că în acel moment privilegiat nu ar fi existat nimic altceva decât lumea. Dar asta nu înseamnă deloc, aşa cum Rousseau vrea să admită, că ar exista fuziune a conştiinței cu lumea. Această *fuziune* ar însemna solidificarea pentru-sinelui în în-sine şi, în acelaşi timp, dispariţia lumii şi a în-sinelui ca prezenţă. E adevărat că nu există nimic mai mult decât lumea, în intuiţia panteistă, în afară de ceea ce face ca în-sinele să fie prezent ca lume, adică o negaţie pură, care este conştiinţă nonthetică (de) sine ca negaţie. Şi, tocmai pentru că cunoaşterea nu este *absenţă*, ci *prezenţă*, nu există *nimic* care să separe cunoscătorul de cunoscut. S-a definit adesea intuiţia ca prezenţă imediată a cunoscutului la cunoscător, dar rar se va fi reflectat asupra exigențelor noţiunii de *imediat*. Imediatitatea este absenţa oricărui mediator: şi asta se înţelege de la sine, altfel ar fi cunoscut mediatorul şi nu mediatizatul. Dar dacă nu putem pune nici un intermediar, trebuie să respingem în acelaşi timp continuitatea şi discontinuitatea ca tip de

prezență a cunoscătorului la cunoscut. Într-adevăr, nu vom admite că există continuitate de la cunoscător la cunoscut, căci ea presupune un termen intermediar care să fie în același timp și cunoscător și cunoscut, ceea ce suprimă autonomia cunoscătorului în fața cunoscutului, angajând ființa cunoscătorului în ființa cunoscutului. Structura de obiect ar dispărea atunci, de vreme ce obiectul cere să fie negat în mod absolut de către pentru-sine în calitate de ființă a pentru-sinelui. Dar nu putem nici să considerăm raportul originar al pentru-sinelui cu în-sinele ca un raport de *discontinuitate*. Desigur, separația între două elemente discontinue este un gol, adică *nimic*, dar un nimic *realizat*, adică *în-sine*. Acest nimic substanțializat e ca atare o densitate rău conducătoare, el distruge imediatul prezenței, căci el a devenit *ceva* în calitate de nimic. Prezența pentru-sinelui la în-sine, neputându-se exprima nici în termeni de continuitate, nici în termeni de discontinuitate, este pură *identitate negată*. Pentru a o sesiza mai ușor, să ne folosim de o comparație: atunci când două curbe sunt tangente una la cealaltă, ele oferă un tip de prezență fără intermediari. Dar nici ochiul nu sesizează mai mult de *o singură linie* pe toată lungimea tangenței lor. Dacă s-ar ascunde cele două curbe și ni s-ar permite să vedem numai lungimea AB în care ele sunt tangente una la cealaltă, ar fi imposibil să le distingem. Asta pentru că, într-adevăr, ceea ce le separă *este nimic*: nu există nici continuitate, nici discontinuitate, ci pură identitate. Să descoperim dintr-o dată cele două figuri și le vom sesiza din nou ca fiind două pe toată lungimea lor; iar asta nu vine dintr-o bruscă separație de fapt, care s-ar fi realizat dintr-o dată între ele, ci din faptul că cele două mișcări prin care *trasăm* cele două curbe pentru a le percepe cuprind fiecare o negație ca act constituant. Astfel, ceea ce separă cele două curbe în chiar locul tangenței lor nu este *nimic*, nici măcar o distanță: este o pură negativitate, ca opus al unei sinteze constituante. Această imagine ne va face să sesizăm mai bine raportul de imediatitate care unește în mod originar cunoscătorul de cunoscut. Într-adevăr, se întâmplă de obicei că o negație se referă la „ceva" care preexistă negației și îi constituie materia: dacă eu spun că, de exemplu, călimara nu este masa, masă și

calimară sunt obiecte deja constituite, a căror fiinţă în sine va face suportul judecăţii negative. Dar în cazul raportului „cunoscător-cunoscut“ nu există nimic alături de cunoscător care să poată constitui suportul negaţiei: „nu există“ nici o diferenţă, nici un principiu de distincţie pentru a separa *în-sine* cunoscătorul de cunoscut. În indistincţia totală a fiinţei, nu există nimic decât o negaţie care nici nu este, care *are spre a fi*, care nici măcar nu se pune ca negaţie. Astfel că, în final, cunoaşterea şi cunoscătorul însuşi nu sunt nimic decât faptul „că există“ fiinţă*, că fiinţa-în-sine se *dă* şi iese în relief pe fondul acestui nimic. În acest sens, putem să numim cunoaşterea: pura solitudine a cunoscutului. E destul să spunem că fenomenul originar de cunoaştere *nu adaugă* nimic la fiinţă şi nu creează nimic. Prin el fiinţa nu este îmbogăţită, căci cunoaşterea este negativitate pură. Ea face doar *să existe* fiinţă. Dar acest fapt „să existe“ al fiinţei nu este o determinaţie internă a fiinţei – care este ceea ce este –, ci a negativităţii. În acest sens, orice dezvăluire a unui caracter pozitiv al fiinţei este opusul unei determinaţii ontologice a pentru-sinelui în fiinţa sa ca negativitate pură. De exemplu, aşa cum vom vedea mai departe, dezvăluirea spaţialităţii fiinţei e totuna cu aprehendarea non-poziţională a pentru-sinelui de către el însuşi ca *neîntins*. Iar caracterul neîntins al pentru-sinelui nu este deloc o misterioasă virtute pozitivă de spiritualitate care s-ar ascunde sub o denumire negativă: este o relaţie ek-statică prin natură, căci tocmai prin şi în extensiunea în-sinelui transcendent pentru-sinele îşi anunţă şi îşi realizează propria sa neextensiune. Pentru-sinele n-ar putea fi mai întâi neîntins, pentru a intra apoi în relaţie cu o fiinţă întinsă, căci, în orice fel l-am considera, conceptul de neîntins n-ar putea să aibă sens prin sine, el nu este nimic decât negaţia întinderii. Dacă dintre determinaţiile dezvăluite ale în-sinelui am putea suprima, prin absurd, întinderea, pentru-sinele n-ar rămâne *aspaţial*, el n-ar putea fi nici

---

* „*«Il y a» de l'être*“, echivalentul franţuzesc pe care Sartre îl foloseşte pentru formula heideggeriană „*Es gibt Sein*“. Din lipsă de altceva, l-am tradus prin „«există» fiinţă“. Sartre va folosi – în continuare – în contexte mai largi acest înţeles special al lui „*il y a*“ (în traducere „există“), însă, în marea majoritate a cazurilor în care o va face, el va indica acest lucru fie prin ghilimele, fie prin italice (*n. red.*).

întins, nici neîntins, şi ar deveni imposibil să-l caracterizăm într-un fel oarecare în raport cu întinderea. În acest sens, întinderea este o determinaţie transcendentă pe care pentru-sinele are spre a o aprehenda chiar în măsura în care se neagă pe el însuşi ca întins. De aceea, termenul care ni se pare că semnifică cel mai bine acest raport intern dintre a cunoaşte şi a fi este cuvântul „*a realiza*“, pe care îl utilizam mai devreme, cu dublul său sens ontologic şi gnostic. Eu realizez un proiect în măsura în care îi dau fiinţa, dar *realizez* şi situaţia mea în măsura în care o vizez, în care o fac să fie cu fiinţa mea, „realizez“ grandoarea unei catastrofe, dificultatea unei acţiuni. A cunoaşte înseamnă *a realiza* în cele două sensuri ale termenului. Înseamnă a face să existe fiinţă având spre a fi negaţia reflectată a acestei fiinţe: *realul* este *realizare*. Vom numi transcendenţă această negaţie internă şi realizatoare care dezvăluie în-sinele determinând pentru-sinele în fiinţa sa.

## *II*
## *Despre determinaţie ca negaţie*

La *care* fiinţă este prezenţă pentru-sinele? Să notăm imediat că întrebarea este prost pusă: fiinţa este ceea ce este, ea nu poate poseda în ea însăşi determinaţia „aceasta“ care răspunde la întrebarea „care?“. Într-un cuvânt, întrebarea nu are sens decât dacă este pusă într-o lume. În consecinţă, pentru-sinele nu poate fi prezent la *acesta* mai degrabă decât la *acela*, de vreme ce prezenţa sa e ceea ce face *să existe* un „acesta“ mai degrabă decât un „acela“. Totuşi, exemplele noastre ne-au arătat un pentru-sine negând în mod concret că el ar fi *cutare fiinţă* singulară. Dar asta pentru că noi descriam raportul de cunoaştere preocupându-ne înainte de toate de a-i pune în lumină structura de negativitate. În acest sens, din însuşi faptul că era dezvăluită pe bază de exemple, această negativitate era deja secundă. Negativitatea ca transcendenţă originară nu se determină pornind de la un *acesta*, ci face ca un *acesta* să existe. Prezenţa originară a pentru-sinelui este *prezenţă* la fiinţă. Vom spune atunci că ea este prezenţă *la întreaga*

ființă? Dar am cădea în eroarea precedentă. Căci totalitatea nu poate veni la ființă decât prin pentru-sine. Într-adevăr, o totalitate presupune un raport intern de ființă între termenii unei cvasi-multiplicități, în acelaşi fel în care o multiplicitate presupune, pentru a fi această multiplicitate, un raport intern totalizator între elementele sale; în acest sens adiția însăşi este un act sintetic. Totalitatea nu poate veni la ființe decât printr-o ființă care are spre a fi, în prezența lor, propria sa totalitate. Este tocmai cazul pentru-sinelui, totalitate detotalizată care se temporalizează într-o perpetuă nedesăvârşire. Pentru-sinele în prezența sa la ființă e cel care face să existe *întreaga ființă*. Să înțelegem bine, într-adevăr, că *această* ființă nu poate să fie denumită ca *aceasta* decât pe fondul de prezență al *întregii* ființe. Asta nu înseamnă defel că *o* ființă ar avea nevoie de *întreaga* ființă pentru a exista, ci că pentru-sinele se realizează ca prezență realizatoare la această ființă pe fondul originar al unei prezențe realizatoare *la tot*. Dar, reciproc, totalitatea, fiind relație internă ontologică a „aceşti"-lor, nu poate să se dezvăluie decât în şi prin *„aceştii"* particulari. Ceea ce înseamnă că pentru-sinele se realizează ca prezență realizatoare la întreaga ființă, în calitate de prezență realizatoare la „aceşti" – şi la „aceştii" particulari, în calitate de prezență realizatoare la întreaga ființă. În alți termeni, prezența la *lume* a pentru-sinelui nu se poate realiza decât prin prezența sa la unul sau la o mulțime de lucruri particulare şi, reciproc, prezența sa la un lucru particular nu se poate realiza decât pe fondul unei prezențe la lume. Percepția nu se articulează decât pe fondul ontologic al prezenței la lume, iar lumea se dezvăluie concret ca fond al fiecărei percepții particulare. Rămâne de explicat felul în care ivirea pentru-sinelui la ființă poate face să existe *un tot* şi *aceşti*.

Prezența pentru-sinelui la ființa *ca totalitate* vine din aceea că pentru-sinele are spre a fi, sub chipul de a fi ceea ce el nu este şi de a nu fi ceea ce el este, propria sa totalitate ca totalitate detotalizată. Într-adevăr, în măsura în care el se face să fie, în unitatea unei aceleiaşi apariții, ca *tot* ceea ce nu este ființa, ființa se află în fața lui ca *tot* ceea ce pentru-sinele nu este. Într-adevăr, negația originară este ne-

gaţie radicală. Pentru-sinele, care se află în faţa fiinţei ca propria sa totalitate, fiind el însuşi intregul negaţiei, este negaţie a întregului. Astfel, totalitatea desăvârşită sau lumea se dezvăluie drept constitutivă fiinţei totalităţii nedesăvârşite prin care fiinţa totalităţii se iveşte la fiinţă. Prin *lume* pentru-sinele se anunţă lui însuşi ca totalitate detotalizată, ceea ce înseamnă că, prin chiar apariţia sa, pentru-sinele este dezvăluire a fiinţei ca totalitate, în măsura în care pentru-sinele are spre a fi propria sa totalitate sub chipul detotalizat. Astfel, însuşi sensul pentru-sinelui este în afară, în fiinţă, dar prin pentru-sine apare sensul fiinţei. Această totalizare a fiinţei *nu-i adaugă* nimic fiinţei, ea nu este nimîc decât maniera în care fiinţa se dezvăluie ca nefiind pentru-sinele, maniera în care fiinţa *există*; ea apare *în afara pentru-sinelui*, scăpând oricărei atingeri, ca ceea ce determină pentru-sinele în fiinţa sa. Dar faptul de a dezvălui fiinţa ca totalitate nu este o atingere a fiinţei, nu mai mult decât atinge faptul de a număra *două* ceşti pe masă vreuna din ceşti în existenţa sau în natura sa. Nu este totuşi o pură modificare subiectivă a pentru-sinelui, de vreme ce, dimpotrivă, prin el este posibilă orice subiectivitate. Dar dacă pentru-sinele trebuie să fie neantul prin care „există“ ființa, ființa nu poate să existe în mod originar decât ca totalitate. Astfel deci, cunoaşterea este *lumea*; pentru a vorbi ca Heidegger: lumea este şi, în afară de aceasta, *nimic*. Numai că acest „nimic“ nu este în mod originar cel în care emerge realitatea-umană. *Acest nimic* este realitatea-umană însăşi, ca negaţie radicală prin care lumea se dezvăluie. Şi, cu siguranţă, numai aprehendarea lumii ca totalitate face să apară *alături de lume* un neant care susţine şi încadrează această totalitate. Chiar acest neant e cel care determină totalitatea ca atare, în calitate de nimicul absolut care este lăsat în afara totalităţii: tocmai de aceea totalitatea nu adaugă nimic fiinţei, de vreme ce ea este doar rezultatul apariţiei neantului ca limită a fiinţei. Dar acest neant *nu este* nimic, decât realitatea-umană sesizându-se pe ea însăşi ca exclusă din fiinţă şi mereu dincolo de fiinţă, în legătură cu nimicul. E acelaşi lucru să spui: realitatea-umană este cea prin care fiinţa se dezvăluie ca totalitate – sau realitatea-umană e ceea ce face „să nu existe“ nimic în afara fiinţei.

Acest nimic, ca posibilitate de a exista un dincolo de lume – în măsura: 1° în care această posibilitate dezvăluie fiinţa ca lume; 2° în care realitatea-umană are spre a fi această posibilitate –, constituie, împreună cu prezenţa originară la fiinţă, circuitul ipseităţii.

Dar realitatea-umană nu se face totalitate nedesăvârşită a negaţiilor decât în măsura în care ea depăşeşte o negaţie concretă pe care ea o are spre a fi ca prezenţă actuală la fiinţă. Într-adevăr, dacă ea ar fi pură conştiinţă (de) a fi negaţie sincretică şi nediferenţiată, n-ar putea să se determine ea însăşi şi deci n-ar putea fi totalitate concretă, deşi detotalizată, a determinaţiilor sale. Ea nu este totalitate decât în măsura în care scapă, prin toate celelalte negaţii ale sale, de negaţia concretă care ea este în prezent: fiinţa sa nu poate *fi* propria sa totalitate, decât în măsura în care ea este depăşire, către totul pe care îl are spre a fi, a structurii parţiale care ea este. În caz contrar, ea ar fi pur şi simplu ceea ce este, şi n-ar putea deloc să fie considerată ca totalitate sau ca non-totalitate. Deci, în sensul în care o structură negativă parţială trebuie să apară pe fondul negaţiilor nediferenţiate care sunt eu – şi din care ea face parte –, eu îmi anunţ prin fiinţa în-sine o anumită realitate concretă pe care o am spre a nu fi. Fiinţa care *nu sunt* în prezent, în măsura în care ea apare pe fondul totalităţii fiinţei, este *acesta*-ul. Acesta, este ceea ce eu nu sunt în prezent, în măsura în care eu am spre a nu fi nimic din fiinţă; e ceea ce se dezvăluie pe fond nediferenţiat de fiinţă, pentru a-mi anunţa negaţia concretă pe care o am spre a fi pe fondul totalizator al negaţiilor mele. Această relaţie originară între tot şi „acesta" este sursa relaţiei pe care „*Gestalt-theorie*" a pus-o în lumină între fond şi formă. „Acesta" apare întotdeauna pe un fond, adică pe totalitatea nediferenţiată a fiinţei în măsura în care pentru-sinele îi este negaţie radicală şi sincretică. Dar el poate mereu să se dilueze în această totalitate nediferenţiată atunci când se va ivi un alt *acesta*. Dar apariţia lui *acesta* sau a formei pe fond, fiind corelativă apariţiei propriei mele negaţii concrete pe fondul sincretic al unei negaţii radicale, implică faptul că eu sunt şi nu sunt deopotrivă această negaţie totalizatoare sau, dacă se preferă, că sunt ea sub forma lui „a-nu-fi", că nu sunt ea sub forma de a-fi-ea.

Într-adevăr, doar în felul acesta negația prezentă va apărea pe fondul negației radicale care ea este. În caz contrar, într-adevăr, ea ar fi în întregime separată sau s-ar topi în ea. Apariția lui *acesta* pe fondul *întregului* este corelativă unui anume fel pe care îl are pentru-sinele de a fi negație de el însuși. Există un *acesta* pentru că eu nu sunt încă negațiile mele viitoare și pentru că nu mai sunt negațiile mele trecute. Dezvăluirea lui *acesta* presupune ca „accentul să fie pus" pe o anumită negație cu retragere a altora în estomparea sincretică a fondului, adică pentru-sinele n-ar putea exista decât ca o negație care se constituie pe reculul în totalitate al negativității radicale. Pentru-sinele *nu este* lumea, spațialitatea, permanența, materia, pe scurt, în-sinele în general, dar maniera sa de a-nu-fi-ele este de a avea spre a nu fi această masă, acest pahar, această cameră, pe fondul total al negativității. *Acesta*-ul presupune deci o negație a negației – dar o negație căreia îi revine să fie negația radicală pe care o neagă, care nu încetează de a i se atașa printr-un fir ontologic și care rămâne gata să se dizolve aici prin apariția unui alt *acesta*. În acest sens *acesta* se dezvăluie ca *acesta* prin „retragere în fondul lumii" a tuturor celorlalte *acesta*-uri, determinația sa – care este originea *tuturor* determinațiilor – este o negație. Să fim bine înțeleși că această negație – văzută din perspectiva lui *acesta* – este ideală. Ea nu adaugă nimic ființei și nu îi scoate nimic. Ființa privită ca *acesta* este ceea ce este și nu încetează să fie, ea nu devine. Ca atare, ea nu poate nici să fie în afara ei înseși *în* tot ca structură a totului, nici să nu fie în afara ei înseși în tot pentru a-și nega identitatea cu totul. Negația nu poate să vină la *acesta* decât printr-o ființă care are spre a fi prezență la întregul ființei și totodată la *acesta*, adică printr-o ființă ek-statică. Și cum ea îl lasă pe *acesta* intact în calitate de ființă în sine, cum ea nu operează o sinteză reală a tuturor *aceștі*-lor în totalitate, negația constitutivă lui *acesta* este o negație de tip *extern*, relația lui *acesta* cu totul este o relație de exterioritate. Astfel, vedem apărând determinația ca negație externă corelativă negației interne, radicale și ek-statice care sunt *eu*. Aceasta explică, de altfel, caracterul ambiguu al *lumii*, care se dezvăluie deopotrivă ca totalitate sintetică și ca pură colecție aditivă a

tuturor *aceşti*-lor. Într-adevăr, în măsura în care lumea este totalitate care se dezvăluie drept cea în raport cu care pentru-sinele are spre a fi în mod radical propriul său neant, lumea apare ca sincretism de nediferenţiere. Dar în măsura în care această neantizare radicală este mereu dincolo de o neantizare concretă şi prezentă, lumea pare mereu gata să se deschidă ca o cutie pentru a lăsa să apară unul sau mai mulţi *aceşti* care *erau deja*, în sânul nediferenţierii fondului, ceea ce sunt acum ca formă diferenţiată. Astfel, apropiindu-ne de un peisaj care ne apăruse în ansamblu, vedem ivindu-se obiecte care se dau ca fiind deja acolo sub formă de elemente ale unei colecţii discontinue de *aceşti*; astfel, în experienţele teoriei gestaltice, fondul continuu, atunci când este aprehendat ca formă, se sparge în multiplicitate de elemente discontinue. Prin urmare lumea, în calitate de corelativ al unei totalităţi detotalizate, apare ca totalitate evanescentă, în acest sens că nu este niciodată sinteză reală, ci limitare ideală de către nimic a unei colecţii de *aceşti*. Astfel *continuul*, ca şi calitate formală a fondului, lasă să apară discontinuul ca tip de relaţie externă între *acesta* şi totalitate. Exact această perpetuă evanescenţă a totalităţii în colecţie, a continuului în discontinuu, este ceea ce se numeşte *spaţiu*. Într-adevăr, spaţiul n-ar putea fi o *fiinţă*. El este un raport instabil între fiinţe care n-au nici un raport. El este totala independenţă a în-sinelor, în măsura în care ea se dezvăluie unei fiinţe care este prezenţă la „tot“, în-sinele ca independenţă a *unora în raport cu celelalte*; este felul unic în care diferite fiinţe i se pot revela fiinţei prin care raportul vine în lume, ca neavând nici un raport; adică exterioritatea pură. Iar cum această exterioritate nu poate aparţine nici unuia, nici altuia dintre *aceştii* avuţi în vedere şi, pe de altă parte, în calitate de negativitate pur locală este distrugătoare a ei înseşi, ea nu poate nici să fie prin sine, nici „să fie fostă“. Fiinţa spaţializatoare este pentru-sinele în calitate de coprezent la tot şi la *acesta*; spaţiul nu este lumea, ci instabilitatea lumii sesizată ca totalitate, în măsura în care ea poate tot timpul să se dezagrege în multiplicitate externă. Spaţiul nu este fondul, nici forma, ci idealitatea fondului în măsura în care el se poate mereu dezagrega în forme, el nu este nici continuul, nici discontinuul,

ci trecerea permanentă de la continuu la discontinuu. Existența spațiului este dovada că pentru-sinele, făcând *să existe* ființa, nu-i adaugă *nimic* ființei, el este idealitatea sintezei. În acest sens el este deopotrivă totalitate, în măsura în care își trage originea din lume, și totodată *nimic*, în măsura în care ajunge la viermuiala *acești*-lor. El nu se lasă prins de intuiția concretă, căci el nu este, ci este spațializat în mod continuu. El depinde de temporalitate și apare în temporalitate în măsura în care nu poate veni în lume decât printr-o ființă al cărei mod de a fi este temporalizarea, căci este modul în care această ființă se pierde în mod ek-static pentru a realiza ființa. Caracteristica spațială a lui *acesta* nu se adaugă în mod sintetic la acesta, ci este doar „*locul*" său, adică raportul său de exterioritate cu fondul în măsura în care acest raport poate să se topească în multiplicitatea raporturilor externe cu alți *acești*, când fondul însuși se dezagregă în multiplicitatea formelor. În acest sens ar fi zadarnic să concepi spațiul ca o formă impusă fenomenelor de către structura *a priori* a sensibilității noastre: spațiul n-ar putea să fie o formă, căci el nu este *nimic*; dimpotrivă, el este dovada că nimic, decât negația – și încă în calitate de tip de raport extern care lasă intact ceea ce unește –, nu poate să vină la în-sine prin pentru-sine. Cât despre pentru-sine, dacă nu este spațiul, e pentru că el se aprehendează tocmai ca nefiind ființa-în-sine în măsura în care în-sinele i se dezvăluie în modul de exterioritate pe care îl numim întindere. El spațializează spațiul tocmai în măsura în care neagă despre el însuși exterioritatea sesizându-se ca ek-static. Căci pentru-sinele nu este cu în-sinele într-un raport de juxtapunere sau de exterioritate indiferentă: relația sa cu în-sinele, ca fundament al tuturor relațiilor, este negația internă, iar el este, dimpotrivă, cel prin care ființa-în-sine vine la exterioritatea indiferentă în raport cu alte ființe existând într-o lume. Atunci când exterioritatea de indiferență este ipostaziată ca substanță existând în și prin sine – ceea ce nu se poate produce decât într-un stadiu inferior al cunoașterii – ea face obiectul unui tip particular de studii sub numele de geometrie și devine o pură specificație a teoriei abstracte a mulțimilor.

Urmează să determinăm ce tip de ființă posedă negația externă în

măsura în care ea vine în lume prin pentru-sine. Ştim că ea nu-i aparţine lui *acesta*: acest ziar nu neagă despre el însuşi că este masa pe care se află, altfel el ar fi în mod ek-static în afara sa, în masa pe care o neagă, şi relaţia sa cu ea ar fi negaţie internă; el ar înceta prin chiar acest fapt să fie în-sine şi ar deveni pentru-sine. Relaţia determinativă lui *acesta* nu-i poate deci aparţine nici lui *acesta*, nici lui *acela*; ea le înconjoară fără să le atingă, fără se le ofere nici cel mai mic caracter nou; ea le lasă drept ceea ce sunt. În acest sens trebuie să modificăm celebra formulă a lui Spinoza „*Omnis determinatio est negatio*", despre care Hegel spunea că bogăţia sa este infinită, şi să declarăm mai degrabă că orice determinaţie care nu-i aparţine fiinţei care are spre a fi propriile sale determinaţii este negaţie ideală. De altfel ar fi de neconceput să fie altcumva. Chiar dacă am considera lucrurile, în maniera unui psihologism emprio-criticist, drept conţinuturi pur subiective, nu s-ar putea concepe ca subiectul să realizeze negaţii sintetice interne între aceste conţinuturi decât dacă el *ar fi ele* într-o imanenţă ek-statică radicală care ar smulge orice speranţă a unei treceri la obiectivitate. Cu atât mai mult nu ne putem imagina că pentru-sinele operează negaţii sintetice deformatoare între transcendenţi care el nu este. În acest sens, negaţia externă constitutivă lui *acesta* nu poate să pară o trăsătură *obiectivă* a lucrului, dacă înţelegem prin obiectiv ceea ce aparţine prin natură în-sinelui – sau ceea ce, într-un fel sau altul, constituie *în mod real* obiectul aşa cum este. Dar nu trebuie să concluzionăm de aici că negaţia externă are o existenţă subiectivă ca mod pur de a fi al pentru-sinelui. Tipul de existenţă a pentru-sinelui este pură negaţie internă, existenţa în el a unei negaţii externe ar fi ruinătoare pentru însăşi existenţa sa. În consecinţă, ea n-ar putea fi o manieră de a dispune şi de a clasa fenomenele în măsura în care ele n-ar fi decât fantasme subiective, ea n-ar putea nici măcar „subiectiviza" fiinţa în măsura în care dezvăluirea sa îi este constitutivă pentru-sinelui. Chiar exterioritatea sa cere deci ca ea să rămână „în aer", *exterioară* pentru-sinelui ca şi in-sinelui. Dar, pe de altă parte, tocmai pentru că este exterioritate, ea nu poate fi prin sine, refuză toate suporturile, ea este „unselbstständig" prin natură şi totuşi nu poate să

se raporteze la nici o substanţă. Ea este un *nimic*. Tocmai deoarece călimara nu este masa – nici pipa, nici paharul etc. – putem noi s-o sesizăm drept călimară. Şi totuşi, dacă spun: călimara nu este masa, eu nu *gândesc nimic*. Prin urmare, determinaţia este un *nimic* care nu-i aparţine, în calitate de structură internă, nici lucrului, nici conştiinţei, dar a cărui fiinţă este de *a-fi-citată* de către pentru-sine prin intermediul unui sistem de negaţii interne în care în-sinele se dezvăluie în indiferenţa sa faţă de tot ceea ce nu este sine. În măsura în care pentru-sinele îşi anunţă prin în-sine ceea ce el nu este, sub forma negaţiei interne, indiferenţa în-sinelui în calitate de indiferenţă pe care pentru-sinele o are spre a nu fi se revelează în lume ca determinaţie.

## *III*
## *Calitate şi cantitate, potenţialitate, ustensilitate*

Calitatea nu este nimic altceva decât fiinţa lui *acesta* atunci când este considerat în afara oricărei relaţii externe cu lumea sau cu alţi *aceşti*. A fost prea adesea concepută ca o simplă determinaţie subiectivă, şi fiinţa-sa-calitate a fost atunci confundată cu subiectivitatea psihicului. Problema a părut atunci să fie mai ales aceea de a explica constituirea unui pol-obiect, conceput ca unitate transcendentă a calităţilor. Noi am arătat că această problemă este insolubilă. O calitate nu se obiectivizează dacă este subiectivă. Presupunând că am fi proiectat unitatea unui pol-obiect dincolo de calităţi, fiecare din acestea ar apărea mai degrabă drept efectul subiectiv al acţiunii lucrurilor asupra noastră. Dar galbenul lămâii nu este un mod subiectiv de percepere a lămâii: el *este* lămâia. Şi nu este adevărat nici că obiectul-*x* apare ca formă vidă care reţine împreună calităţi disparate. Într-adevăr, lămâia este întinsă în întregime de-a lungul calităţilor sale şi fiecare din calităţile sale este întinsă în întregime de-a lungul fiecăreia dintre celelalte. Aciditatea lămâii este galbenă, galbenul lămâii este acid; culoarea unei prăjituri se mănâncă, iar gustul acestei prăjituri este instrumentul care dezvăluie forma şi culoarea sa la ceea ce vom

numi intuiţia alimentară; reciproc, dacă îmi bag degetul într-un borcan cu dulceaţă, răceala clisoasă a acestei dulceţi este revelaţia gustului său dulce pe degetele mele. Fluiditatea, uşoara căldură, culoarea albăstruie, mobilitatea ondulatoare a apei unei piscine sunt date dintr-o dată unele prin intermediul altora, şi această întrepătrundere totală e cea care se numeşte *acesta*. E ceea ce experienţele pictorilor, în special cea a lui Cézanne, au arătat din plin: nu este adevărat, aşa cum crede Husserl, că o necesitate sintetică uneşte în mod necondiţionat culoarea şi forma; forma e cea care este culoare şi lumină; dacă pictorul face să varieze un factor oarecare dintre aceştia, ceilalţi variază de asemenea, nu pentru că ei ar fi legaţi prin nu se ştie ce lege, ci pentru că ei nu sunt în fond decât una şi aceeaşi fiinţă. În acest sens, orice calitate a fiinţei este toată fiinţa; ea este prezenţa absolutei sale contingenţe, este ireductibilitatea sa de indiferenţă; sesizarea calităţii nu adaugă nimic la fiinţă decât faptul că *există fiinţă ca aceasta*. În acest sens, calitatea nu este deloc un aspect exterior al fiinţei: căci fiinţa, neavând deloc „înăuntru", n-ar putea avea „afară". Pur şi simplu, pentru ca să existe calitatea, trebuie ca fiinţa *să existe* pentru un neant care prin natură *nu este* fiinţa. Totuşi, fiinţa nu este *în sine* calitate, cu toate că ea nu este nimic mai mult sau mai puţin. Dar calitatea este *fiinţa în întregime* dezvăluindu-se în limitele lui „există". Nu este câtuşi de puţin *exteriorul* fiinţei, este întreaga fiinţă, în măsura în care nu poate să existe fiinţă *pentru* fiinţă, ci numai pentru ceea ce se face să nu fie ea. Relaţia pentru-sinelui cu calitatea este relaţie o ontologică. Intuiţia calităţii nu este deloc contemplarea pasivă a unui dat, iar spiritul nu este deloc un în-sine care rămâne ceea ce este în această contemplare, aşadar care rămâne sub modul indiferenţei în raport cu un *acesta* contemplat. Dar pentru-sinele îşi anunţă ceea ce el nu este prin calitate. A percepe roşul drept culoare a acestui caiet înseamnă a se reflecta pe sine-însuşi ca negaţie internă a acestei calităţi. Adică perceperea calităţii nu este „umplere" (*Erfüllung*) aşa cum vrea Husserl, ci in-formare a unui vid ca vid determinat *al* acestei calităţi. În acest sens, calitatea este prezenţă perpetuu intangibilă. Descrierile cunoaşterii sunt prea frecvent alimentare. Rămâne încă

prea mult prelogism în filosofia epistemologică, şi încă nu ne-am debarasat de această iluzie primitivă (de care va trebui să dăm mai jos seamă) după care a cunoaşte înseamnă a mânca, adică a ingera obiectul cunoscut, a se umple cu el (*Erfüllung*) şi a-l digera („asimilare"). Ne dăm mai bine seama de fenomenul originar al percepţiei insistând asupra faptului că, faţă de noi, calitatea se află într-un raport de proximitate absolută – ea „*este aici*", ne bântuie – fără să se dea sau să se refuze, dar trebuie adăugat că această proximitate implică o distanţă. Ea este ceea ce este în mod imediat intangibil, ceea ce, prin definiţie, ni se indică nouă înşine ca un vid. Cea a cărei contemplaţie nu poate decât să mărească setea noastră de ființă, aşa cum vederea bucatelor intangibile mărea foamea lui Tantal. Calitatea este indicația a ceea ce noi nu suntem şi a modului de a fi care ne este refuzat. Percepţia albului este conştiinţa imposibilităţii de principiu ca pentru-sinele să existe în calitate de culoare, aşadar ca fiind ceea ce este. În acest sens, nu numai că ființa nu se distinge de calităţile sale, dar chiar orice percepere de calitate este percepere a unui *acesta*, calitatea, oricare ar fi ea, ni se dezvăluie ca o fiinţă. Mirosul pe care îl respir pe neaşteptate, cu ochii închişi, înainte chiar de a-l fi raportat la un obiect mirositor, e deja o *fiinţă-miros* şi nu o impresie subiectivă, lumina care-mi loveşte ochii, dimineaţa, prin pleoapele mele închise, este deja o fiinţă-lumină. E ceea ce ar deveni evident, dacă am reflecta, oricât de puţin, la faptul că, totuşi, *calitatea este*. În calitate de fiinţă care este ceea ce este, ea poate să-i *apară* unei subiectivităţi, dar nu se poate insera în ţesătura acestei subiectivităţi, care este ceea ce nu este şi care nu este ceea ce este. A spune că orice calitatea este o fiinţă-calitate nu înseamnă deloc s-o dotăm cu un suport misterios analog substanţei, înseamnă pur şi simplu să remarcăm că modul său de a fi este radical diferit de modul de a fi „pentru-sine". Într-adevăr, fiinţa albului sau a acidităţii n-ar putea fi deloc sesizată ca ek-statică. Dacă întrebi, acum, cum se face că *acesta* are calităţi, vom răspunde că, într-adevăr, *acesta* se degajă ca totalitate pe fondul lumii şi că el apare ca unitate nediferenţiată. Pentru-sinele este cel care se poate nega din diferite puncte de vedere în faţa lui *acesta* şi care descoperă calitatea ca pe un

nou *acesta* pe fond de lucru. Fiecărui act negator prin care libertatea pentru-sinelui constituie în mod spontan fiinţa sa, îi corespunde o dezvăluire totală a fiinţei „printr-un profil". Acest profil nu este nimic decât un raport al lucrului cu pentru-sinele, raport realizat de pentru-sinele însuşi. Este determinaţia absolută a negativităţii: căci nu este de ajuns ca pentru-sinele, printr-o negaţie originară, *să nu fie* fiinţa, nici ca el să nu fie *această* fiinţă, mai trebuie încă, pentru ca determinaţia sa ca neant de fiinţă să fie plenară, ca el să se realizeze ca o anumită manieră de neînlocuit de a nu fi *această* fiinţă; iar această determinaţie absolută, care este determinaţie a calităţii ca profil al lui *acesta*, îi aparţine libertăţii pentru-sinelui; ea *nu este*: ea este ca „spre a fi"; e ceea ce fiecare poate să-şi de-a seama analizând cât de mult dezvăluirea *unei* calităţi a lucrului apare întotdeauna ca o gratuitate de fapt sesizată *prin intermediul* unei libertăţi; eu n-aş putea face ca această scoarţă să nu fie verde, dar eu sunt cel care fac s-o sesizez ca verde-aspru sau asperitate-verde. Numai că, aici, raportul formă-fond este destul de diferit de relaţia lui *acesta* cu lumea. Căci, în loc ca forma să apară pe un fond nediferenţiat, ea este în întregime pătrunsă de fond, îl reţine în ea ca pe propria sa densitate nediferenţiată. Dacă eu sesizez scoarţa ca verde, „luminozitatea-asperitatea" ei se dezvăluie ca fond intern nediferenţiat şi plenitudine de a fi verde. Nu există aici nici o abstracţie, în sensul în care abstracţia separă ceea ce este unit, căci fiinţa apare mereu întreagă în profilul său. Dar realizarea fiinţei condiţionează abstracţia, căci abstracţia nu este aprehendarea unei calităţi „în aer", ci a unei calităţi-aceasta în care nediferenţierea fondului intern tinde către echilibrul absolut. Verdele abstract nu-şi pierde densitatea de fiinţă – altfel el n-ar mai fi nimic, decât un mod subiectiv al pentru-sinelui –, dar luminozitatea, forma, asperitatea etc., care apar prin intermediul său, se cufundă în echilibrul neantizator al purei şi simplei *masivităţi*. Abstracţia este totuşi un fenomen de prezenţă la fiinţă, de vreme ce fiinţa abstractă îşi păstrează transcendenţa. Dar ea n-ar putea să se realizeze decât ca o prezenţă la fiinţă dincolo de fiinţă: ea este depăşire. Această prezenţă a fiinţei nu poate să fie realizată decât la nivelul posibilităţii şi în mă-

sura în care pentru-sinele are spre a fi propriile sale posibilități. Abstractul se dezvăluie ca sensul pe care calitatea îl are spre a fi, în calitate de coprezent la prezența unui pentru-sine de venit [*à venir*]. Astfel, verdele abstract este sensul-de-venit [*sens-à-venir*] al *acestuia* concret, în măsura în care el mi se revelează prin profilul său „verde-luminos-aspru". El este posibilitatea proprie acestui profil, în măsura în care ea se revelează de-a lungul posibilităților care sunt eu; adică în măsura în care *este fostă*. Dar asta ne trimite la ustensilitatea și la temporalitatea lumii: vom reveni la aceasta. Pentru moment e suficient să spunem că abstractul bântuie concretul ca o posibilitate fixată în în-sinele pe care concretul are spre a fi. Oricare ar fi percepția noastră, în calitate de contact originar cu ființa, abstractul este mereu *aici*, dar *de venit*, iar eu îl sesizez în viitor [*avenir*], cu viitorul meu: el este corelativ posibilității proprii negației mele prezente și concrete în calitate de posibilitate de *a nu mai fi decât* această negație. Abstractul este sensul lui *acesta* în măsura în care el se revelează la viitor, prin intermediul posibilității mele de a fixa în în-sine negația pe care eu o am spre a fi. Dacă ni se amintesc aporiile clasice ale abstracției, vom răspunde că ele provin din faptul că se presupun distincte constituția lui *acesta* și actul de abstractizare. Este sigur că dacă *acesta* nu presupune propriii săi abstracți, nu este nici o posibilitate de a-i scoate apoi din el. Dar chiar în constituția *acestuia* ca *acesta* se operează abstracția ca dezvăluire a profilului la viitorul meu. Pentru-sinele este „abstractizator" nu pentru că ar putea realiza o operație psihologică de abstracție, ci pentru că se ivește ca prezență la ființă cu un viitor, adică un dincolo de ființă. În-sine, ființa nu este nici concretă, nici abstractă, nici prezentă, nici viitoare: ea este ceea ce este. Totuși, abstracția nu îmbogățește ființa, ea nu este decât dezvăluirea unui neant de ființă dincolo de ființă. Dar desfidem să formulăm obiecțiile clasice la abstracție fără să le derivăm implicit din considerarea ființei ca un *acesta*.

Raportul originar dintre *aceștia* între ei n-ar putea fi nici interacțiunea, nici cauzalitatea, nici chiar apariția pe același fond de lume. Într-adevăr, dacă presupunem pentru-sinele prezent la un *acesta*,

ceilalți *aceşti* există în acelaşi timp „în lume“, dar în mod nediferențiat: ei constituie fondul pe care *acesta* avut în vedere se ridică în relief. Pentru ca un raport oarecare să se stabilească între un *acesta* şi un alt *acesta*, trebuie ca al doilea *acesta* să se dezvăluie ivindu-se din fondul lumii cu ocazia unei negații exprese pe care pentru-sinele o are spre a fi. Dar se impune, în acelaşi timp, ca fiecare *acesta* să fie ținut la distanță de celălalt ca *nefiind* celălalt, printr-o negație de tip extern. Astfel, relația originară de la *acesta* la *acela* este o negație externă. *Acela* apare ca nefiind *acesta*. Şi această negație externă i se dezvăluie pentru-sinelui ca un transcendent, ea este afară, ea este *în-sine*. Cum trebuie s-o înțelegem?

Apariția lui *acesta-acela* nu poate să se producă din capul locului decât ca totalitate. Raportul prim este aici unitatea unei totalități dezagregabile; pentru-sinele se determină în bloc să nu fie „acesta-acela“ pe fondul lumii. „Acesta-acela“ este întreaga mea cameră în măsura în care sunt prezent în ea. Această negație concretă nu va dispărea în momentul dezagregării blocului concret în acesta *şi* acela. Dimpotrivă, ea este chiar condiția dezagregării. Dar pe acest fond de prezență şi prin acest fond de prezență, ființa face să apară exterioritatea sa de indiferență: ea mi se dezvăluie prin aceea că negația care sunt eu este o unitate-multiplicitate mai degrabă decât o totalitate nediferențiată. Apariția mea negativă la ființă se divide în negații independente, care n-au altă legătură decât să fie negații pe care eu le am spre a fi, care adică îşi trag unitatea internă din mine şi nu din ființă. Eu sunt prezent la această masă, la acest scaun şi, ca atare, mă constitui în mod sintetic ca negație polivalentă, dar această negație pur internă, în măsura în care este negație *a* ființei, este tranzitată de zone de neant; ea se neantizează în calitate de negație, ea este negație detotalizată. Prin intermediul acestor striații de neant pe care le am spre a fi ca propriul meu neant de negație, apare indiferența ființei. Dar eu am spre a realiza această indiferență prin acest neant de negație pe care îl am spre a fi, nu în măsura care sunt în mod originar prezent la *acesta*, ci în măsura în care sunt prezent şi la *acela*. În şi prin prezența mea la masă realizez eu indiferența scaunului – pe care

acum îl am de asemenea spre a nu fi – ca o absență de trambulină, o oprire a elanului meu către a-nu-fi, o ruptură a circuitului. *Acela* apare alături de acesta, în sânul unei dezvăluiri totalitare ca cel de care nu pot deloc profita pentru a mă determina să nu fiu *acesta*. Astfel, clivajul vine de la ființă, dar *nu există* clivaj și separație decât prin prezența, la întreaga ființă, a pentru-sinelui. Negația unității negațiilor, în măsura în care ea este dezvăluire a indiferenței ființei și sesizează indiferența lui *acesta* față de *acela* și a lui *acela* față de *acesta*, este dezvăluirea raportului originar dintre *acești* ca negație externă. *Acesta* nu este acela. Această negație externă în unitatea unei totalități dezagregabile se exprimă prin cuvântul „și". „Acesta nu este acela" se scrie „acesta *și* acela". Negația externă are dublul caracter de a-fi-în-sine și de a fi idealitate pură. Ea este în-sine prin aceea că nu aparține deloc pentru-sinelui, tocmai prin intermediul interiorității absolute a negației sale proprii (de vreme ce în intuiția estetică percep un obiect imaginar) pentru-sinele descoperă indiferența ființei ca exterioritate. Nu este vorba deloc, de altfel, de o negație pe care ființa o are spre a fi: ea nu aparține nici unuia dintre *aceștii* avuți în vedere; ea *este* pur și simplu; ea este ceea ce este. Dar, în același timp, ea nu este deloc o trăsătură a lui *acesta*, ea nu este deloc una din calitățile sale. Ea este chiar total independentă de *acești*, tocmai pentru că ea nu este nici a unuia, nici a celuilalt. Căci indiferența ființei nu este *nimic*, nu putem nici s-o gândim, nici măcar s-o percepem. Ea semnifică pur și simplu că neantizarea sau variațiile lui *acela* nu pot cu nimic să-i angajeze pe *aceștia*; în acest sens, ea este doar un *neant* în-sine separând *aceștii*, iar acest neant este singura manieră în care conștiința poate realiza coeziunea de identitate care caracterizează ființa. Acest neant ideal și în sine este *cantitatea*. Într-adevăr, cantitatea este exterioritate pură; ea nu depinde deloc de termenii adiționați și nu este decât afirmarea independenței lor. A număra înseamnă a face o discriminare ideală în interiorul unei totalități dezagregabile și deja date. Numărul obținut prin adunare nu aparține nici unuia din *aceștii* adunați și nici totalității dezagregabile, în măsura în care ea se dezvăluie ca totalitate. Pe acești trei oameni care vorbesc în fața mea

îi număr nu în măsura în care îi sesizez de la început ca „grup de conversaţie“; iar faptul de a-i socoti *trei* lasă perfect intactă unitatea concretă a grupului lor. Nu este o proprietate concretă a grupului aceea de a fi „grup de trei“. Dar nu este nici o proprietate a membrilor săi. Despre nici unul dintre ei nu se poate spune că este trei, nici măcar că este *al treilea* – căci calitatea de al treilea nu este decât un reflex al libertăţii pentru-sinelui care numără; fiecare dintre ei poate fi al treilea, nici unul dintre ei nu este. Raportul de cantitate este deci o relaţie în-sine, dar pur negativă, de exterioritate. Şi tocmai pentru că nu aparţine nici lucrurilor, nici totalităţilor, se izolează şi se detaşează ea pe suprafaţa lumii ca un reflex al neantului asupra fiinţei. Fiind pură relaţie de exterioritate între *aceşti*, le este ea însăşi exterioară acestora şi, în sfârşit, exterioară ei înseşi. Ea este indiferenţa intangibilă a fiinţei – care nu poate să apară decât *dacă există* fiinţa şi care, cu toate că îi aparţine fiinţei, nu-i poate veni decât de la un pentru-sine, în măsura în care această indiferenţă nu se poate dezvălui decât prin exteriorizarea la infinit a unui raport de exterioritate care trebuie să fie exterior fiinţei şi lui însuşi. Astfel, spaţiu şi cantitate nu sunt decât unul şi acelaşi tip de negaţie. Prin chiar faptul că *acesta* şi *acela* se dezvăluie ca neavând nici un raport cu mine, care sunt propriul meu raport, spaţiul şi cantitatea vin în lume, căci şi unul şi celălalt sunt raportul dintre lucruri care n-au nici un raport sau, dacă se preferă, neantul de raport sesizat ca raport de către fiinţa care este propriul său raport. Prin chiar aceasta, se poate vedea că ceea ce numim împreună cu Husserl *categorii* (unitate-multiplicitate-raport al întregului cu partea – mai mult şi mai puţin – împrejur – alături de – după – primul, al doilea etc. – unu, doi, trei etc. – în şi în afară – etc.) nu sunt decât amestecuri ideale ale lucrurilor, care le lasă în întregime intacte, fără să le îmbogăţească, nici să le sărăcească cu o *iotă*, şi indică numai infinita diversitate a modurilor în care libertatea pentru-sinelui poate realiza indiferenţa fiinţei.

Am tratat problema raportului originar al pentru-sinelui cu fiinţa ca şi cum pentru-sinele ar fi o simplă conştiinţă instantanee, aşa cum se poate ea revela *cogito*-ului cartezian. La drept vorbind, am întâlnit

deja scăparea din sine a pentru-sinelui în calitate de condiție necesară a apariției *aceștilor* și a abstracților. Dar caracterul ek-static al pentru-sinelui nu era încă decât implicit. Dacă a trebuit să procedăm astfel pentru claritatea expunerii, n-ar trebui concluzionat de aici că ființa se dezvăluie unei ființe care ar mai fi întâi prezență pentru a se constitui după aceea în viitor. Ființa-în-sine i se dezvăluie unei ființe care se ivește ca de-venit la sine însăși. Asta înseamnă că negația care pentru-sinele se face să fie în prezența ființei are o dimensiune ek-statică de viitor: tocmai în măsura în care nu sunt ceea ce sunt (relație ek-statică cu propriile mele posibilități) am eu spre a nu fi ființa-în-sine ca realizare dezvăluitoare a lui *acesta*. Asta înseamnă că sunt prezență la *acesta* în nedesăvârșirea unei totalități detotalizate. Ce rezultă de aici pentru dezvăluirea lui *acesta*?

În măsura în care sunt mereu dincolo de ceea ce sunt, de-venit la mine însumi, *acesta* la care eu sunt prezent îmi apare ca ceva pe care-l depășesc spre mine însumi. Perceputul este în mod originar depășitul, el este ca un conducător al circuitului de ipseitate și apare în limitele acestui circuit. În măsura în care eu mă determin să fiu negație a lui *acesta*, alung această negație către o negație complementară, a cărei fuziune cu prima ar trebui să facă să apară în-sinele care sunt eu; și această negație posibilă este în legătură de ființă cu prima, ea nu este oarecare, ci este chiar negația complementară a prezenței mele la lucru. Dar cum pentru-sinele se constituie, în calitate de prezență, drept conștiință nepozițională (*de*) sine, el își anunță în afara lui, prin ființă, ceea ce el nu este; el își recuperează ființa în afară, sub forma „reflex-reflectant"; negația complementară care el este ca posibilitate a sa proprie este deci negație-prezență, adică pentru-sinele are spre a fi ea în calitate de conștiință nonthetică (de) sine și în calitate de conștiință thetică a ființei-dincolo-de-ființă. Și ființa-dincolo-de-ființă este legată de *acesta* prezent, nu printr-un raport oarecare de exterioritate, ci printr-o legătură precisă de complementaritate, care se află în corelație precisă cu raportul pentru-sinelui cu viitorul său. Și, mai întâi, *acesta* se dezvăluie în negația unei ființe care se face să nu fie aceasta nu în calitate de simplă prezență, ci ca negație care este de-

venit la ea însăşi, care este posibilitatea sa proprie, dincolo de prezentul său. Iar această posibilitate care bântuie pura prezenţă ca sens al său intangibil şi ca ceea ce îi lipseşte pentru a fi *în sine* este mai întâi o proiecţie a negaţiei prezente în calitate de angajament. Într-adevăr, orice negaţie care n-ar avea deloc un dincolo de ea însăşi, în viitor, ca posibilitate care vine la ea şi către care ea se îndreaptă, sensul unui angajament, şi-ar prinde întreaga semnificaţie de negaţie. Ceea ce pentru-sinele neagă, el neagă „cu dimensiune de viitor", fie că este vorba de o negaţie externă: acesta nu este acela, acest scaun nu este o masă – sau de o negaţie internă care se referă la sine însuşi. A spune că „acesta nu este acela" înseamnă a pune exterioritatea lui *acesta* în raport cu *acela*, fie pentru acum şi pentru viitor, fie în strictul „acum", dar atunci negaţia are un caracter *provizoriu* care constituie viitorul ca pură exterioritate în raport cu determinaţia prezentă „acesta *şi* acela". În cele două cazuri, sensul vine la negaţie pornind de la viitor; orice negaţie este ek-statică. În măsura în care pentru-sinele se neagă la viitor, *acesta*, a cărui negaţie se face el, se dezvăluie ca venind la sine însuşi de la viitor. Posibilitatea conştiinţei de a fi în mod nonthetic în calitate de conştiinţă (de) a putea să nu fie acesta se dezvăluie ca *potenţialitate* a lui *acesta* de a fi ceea ce este. Prima potenţialitate a obiectului, în calitate de corelativ al angajamentului, structură ontologică a negaţiei, este *permanenţa*, care vine perpetuu la el din fundalul viitorului. Dezvăluirea mesei ca masă cere o permanenţă *a* mesei care îi vine din viitor şi care nu este deloc un *dat* doar constatat, ci o potenţialitate. De altfel, această permanenţă nu vine la masă dintr-un viitor situat în infinitul temporal: timpul infinit nu există încă; masa nu se dezvăluie ca având posibilitatea de a fi la infinit masă. Timpul de care e vorba aici nu este nici finit, nici infinit: pur şi simplu, potenţialitatea face să apară dimensiunea viitorului.

Dar sensul de-venit al negaţiei este de a fi ceea ce îi lipseşte negaţiei pentru-sinelui pentru a deveni negaţie *în sine*. În acest sens, negaţia este, la viitor, precizare a negaţiei prezente. La viitor se dezvăluie sensul exact a ceea ce eu am spre a nu fi, drept corelativ al negaţiei exacte pe care o am spre a fi. Negaţia polimorfă a lui *acesta*, în care

verdele este format dintr-o totalitate „asperitate-lumină“, nu-și capătă sensul decât dacă ea are spre a fi negație *a* verdelui, adică a unei ființe verzi al cărei fond tinde către echilibrul de nediferențiere: într-un cuvânt, sensul-absent al negației mele polimorfe este o negație restrânsă a unui verde mai pur pe fond nediferențiat. Astfel, verdele pur vine la „verde-asperitate-lumină“ din fundalul viitorului ca sens al său. Sesizăm aici sensul a ceea ce am numit *abstracție*. Existentul *nu-și posedă* esența ca pe o calitate prezentă. El este chiar negație a esenței: verdele *nu este niciodată* verde. Esența vine din fundalul viitorului la existent, ca un sens care nu este niciodată dat și care îl bântuie tot timpul. Este purul corelativ al idealității pure a negației mele. În acest sens, nu există niciodată operație abstractivă, dacă înțelegem prin asta un act psihologic și afirmativ de selecție operat de către un spirit constituit. Departe de a se sustrage anumite calități pornind de la lucruri, trebuie văzut, dimpotrivă, că abstracția ca mod de a fi originar al pentru-sinelui este necesară pentru ca să existe în general lucruri și o lume. Abstractul este o structură a lumii necesară apariției concretului și concretul nu este concret decât în măsura în care el vine către abstractul său, în care își anunță prin abstract ceea ce el este: pentru-sinele este dezvăluitor-abstractizator în ființa sa. Se vede că, din acest punct de vedere, permanența și abstractul sunt totuna. Dacă masa are, în calitate de masă, o potențialitate de permanență, este în măsura în care ea are spre a fi masă. Permanența este pură posibilitate pentru un „acesta“ de a fi conform esenței sale.

Am văzut, în partea a doua a acestei lucrări, că posibilul care sunt și prezentul de care fug erau între ele în raportul celui care lipsește cu cel la care el lipsește. Fuziunea ideală a ceea ce lipsește cu cel la care lipsește ceea ce lipsește, ca totalitate irealizabilă, bântuie pentru-sinele și îl constituie în însăși ființa sa ca neant de ființă. Este, spuneam noi, în-sinele-pentru-sine sau *valoarea*. Dar această valoare nu este, pe planul nereflectat, sesizată în mod thetic de către pentru-sine, ea este numai condiție de ființă. Dacă deducțiile noastre sunt exacte, această indicație perpetuă a unei fuziuni nerealizabile trebuie să-și

apară nu ca structură a conştiinţei nereflectate, ci ca indicaţie transcendentă a unei structuri ideale a obiectului. Această structură poate să fie uşor dezvăluită; corelativ la indicaţia unei fuziuni a negaţiei polimorfe cu negaţia abstractă, care este sensul său, o indicaţie transcendentă şi ideală trebuie să se dezvăluie: cea a unei fuziuni a lui *acesta* existent cu esenţa sa de-venit. Iar această fuziune trebuie să fie în aşa fel încât abstractul să fie fundament al concretului şi, simultan, concretul fundament al abstractului; în alţi termeni, existenţa concretă „în carne şi oase" trebuie *să fie* esenţa, esenţa trebuie să se producă ea însăşi drept concreteţe totală, adică cu bogăţia plină a concretului, fără ca totuşi să putem găsi în ea altceva decât pe ea însăşi în totala sa puritate. Sau, dacă se preferă, forma trebuie să-şi fie ei înseşi – şi în întregime – propria sa materie. Şi, reciproc, materia trebuie să se producă drept formă absolută. Această fuziune imposibilă şi continuu indicată a esenţei şi a existenţei nu aparţine nici prezentului, nici viitorului, ea indică mai degrabă fuziunea trecutului, prezentului şi viitorului şi se prezintă ca sinteză *de operat* a totalităţii temporale. E valoarea, în calitate de transcendenţă; ea este cea pe care o numim *frumuseţe*. Frumuseţea reprezintă deci o stare ideală a lumii, corelativă unei realizări ideale a pentru-sinelui, în care esenţa şi existenţa lucrurilor i s-ar dezvălui ca identitate unei fiinţe care, în chiar această dezvăluire, s-ar contopi cu ea însăşi în unitatea absolută a în-sinelui. Tocmai pentru că frumosul nu este doar o sinteză transcendentă de operat, ci nu se poate realiza decât în şi printr-o totalizare a noastră înşine, tocmai pentru aceasta *vrem* noi frumosul, şi sesizăm universul ca fiind *lipsit* de frumos, în măsura în care noi înşine ne sesizăm ca o lipsă. Dar frumosul nu este nici o potenţialitate a lucrurilor, aşa cum în-sinele-pentru-sine nu este o posibilitate proprie pentru-sinelui. El bântuie lumea ca un irealizabil. Şi în măsura în care omul *realizează* frumosul în lume, el îl realizează sub forma imaginară. Asta vrea să însemne că, în intuiţia estetică, eu percep un obiect imaginar prin intermediul unei realizări imaginare de mine însumi ca totalitate în-sine şi pentru-sine. De obicei, frumosul, ca valoare, nu este în mod tematic explicitat ca valoare-dincolo-de-atingerea-lumii. El este impli-

cit perceput în lucruri ca o absenţă; el se dezvăluie implicit prin intermediul *imperfecţiunii* lumii.

Aceste potenţialităţi originare nu sunt singurele care-l caracterizează pe *acesta*. Într-adevăr, în măsura în care pentru-sinelui îi revine să fie ființa sa dincolo de prezentul său, el este dezvăluire a unui dincolo de ființa calificată, care vine la *acesta* din străfundul ființei. În măsura în care pentru-sinele este dincolo de cornul lunii, în preajma unei ființe-dincolo-de-ființă, care este luna plină viitoare, luna plină devine potenţialitate a cornului lunii; în măsura în care pentru-sinele este dincolo de mugure, aproape de floare, floarea este potenţialitate a mugurelui. Dezvăluirea acestor potenţialităţi noi implică un raport originar cu trecutul. Căci în trecut este, puţin câte puţin, descoperită legătura cornului de lună cu luna, a mugurelui cu floarea. Iar trecutul pentru-sinelui este pentru pentru-sine în calitate de cunoaştere. Dar această cunoaştere nu rămâne ca un dat inert. Ea este în urma pentru-sinelui, fără îndoială, incognoscibilă ca atare şi intangibilă. Dar, în unitatea ek-statică a fiinţei sale, tocmai pornind de la acest trecut îşi anunţă pentru-sinele ce este el în viitor. Cunoaşterea mea despre lună imi scapă în calitate de cunoaştere tematică. Dar eu sunt *ea* şi modul meu de a fi ea este – cel puţin în anumite cazuri – de a face să vină la mine ceea ce eu nu mai sunt sub forma a ceea ce eu nu sunt încă. Această negaţie a lui *acesta* – care am fost – sunt eu în mod dublu: sub chipul de a nu mai fi şi de a nu fi încă. Eu sunt dincolo de cornul lunii, ca posibilitate a unei negații radicale a lunii ca disc plin şi, corelativ cu întoarcerea negaţiei mele viitoare către prezentul meu, luna plină se întoarce către corn pentru a-l determina drept *acesta* ca negaţie: ea este ceea ce lui îi lipseşte şi cea a cărei lipsă îl face să fie corn. Astfel, în unitatea unei aceleiaşi negaţii ontologice, eu atribui dimensiune de viitor cornului în calitate de corn – sub formă de permanenţă şi de esenţă – şi îl constitui în calitate de corn de lună prin întoarcerea determinantă către el a ceea ce îi lipseşte. Astfel se constituie gama de potenţialităţi care merge de la permanenţă până la *potenţe*. Realitatea-umană, depăşindu-se către propria sa posibilitate de negaţie, se face să fie cea prin care negaţia prin depăşire vine în lume; prin reali-

tatea-umană vine *lipsa* la lucruri sub formă de „potenţă“, de „nedesăvârşire“, de „amânare“, de „potenţialitate“.

Totuşi, fiinţa transcendentă a lipsei n-ar putea avea natura lipsei ek-statice în imanenţă. Să privim mai bine. În-sinele nu are spre a fi propria sa potenţialitate sub chipul de nu-încă. Dezvăluirea în-sinelui este în mod originar dezvăluire a identităţii de indiferenţă. În-sinele este ceea ce este fără nici o dispersie ek-statică a fiinţei sale. El nu *are spre a fi* permanenţa sa, esenţa sa sau lipsitorul care îi lipseşte, aşa cum eu am spre a fi viitorul meu. Apariţia mea în lume face să apară în mod corelativ potenţialităţile. Dar aceste potenţialităţi încremenesc chiar în apariţia lor, ele sunt măcinate de *exterioritate*. Regăsim aici acest dublu aspect al transcendentului care, chiar în ambiguitatea sa, a dat naştere spaţiului: o totalitate care se împrăştie în relaţii de exterioritate. Potenţialitatea revine din străfundul viitorului asupra lui *acesta* pentru a-l determina, dar raportul lui *acesta* ca în-sine cu potenţialitatea sa este un raport de exterioritate. Cornul lunii este determinat ca *lipsit de* sau *privat de* – în raport cu luna plină. Dar, în acelaşi timp, el se dezvăluie ca fiind plenar ceea ce este, acest semn concret pe cer, care n-are nevoie de nimic pentru a fi ceea ce este. La fel este şi pentru acest mugur, pentru acest chibrit, care este ceea ce este, căruia sensul său de a fi chibrit îi rămâne exterior, care *poate* fără îndoială să se aprindă, dar care, în prezent, este această bucăţică de lemn alb cu un capăt negru. Potenţialităţile lui *acesta*, deşi în conexiune riguroasă cu el, se prezintă ca în-sine şi sunt în stare de indiferenţă în raport cu el. Această călimară *poate* fi spartă, aruncată spre marmura căminului, unde se va sparge. Dar această potenţialitate este în întregime despărţită de ea, căci ea nu este decât corelativul transcendent al posibilităţii *mele* de a o arunca înspre marmura căminului. În ea însăşi, ea nu este nici casabilă, nici incasabilă: ea *este.* Asta nu vrea deloc să însemne că aş putea să mă raportez la un *acesta* independent de orice potenţialitate: doar din faptul că eu sunt propriul meu viitor, *acesta* se dezvăluie ca *încărcat* de potenţialităţi; a sesiza chibritul ca bucăţică de lemn alb cu un capăt negru nu înseamnă a-l despuia de orice potenţialitate, ci pur şi simplu a-i conferi noi potenţi-

alități (o nouă permanență – o nouă esență). Pentru ca *acesta* să fie în întregime lipsît de potențialități, ar trebui ca eu să fiu un pur prezent, ceea ce este de neconceput. Însă *acesta* are diverse potențialități care sunt *echivalente*, adică în stare de echivalență în raport cu el. Aceasta pentru că, de fapt, el nu are spre a *le fi*. În plus, posibilii mei nu sunt câtuşi de puţin, dar se posibilizează, pentru că sunt măcinaţi dinăuntru de libertatea mea. Înseamnă că, oricare ar fi posibilul meu, contrariul său este la fel de posibil. Eu pot sparge această călimară, dar la fel de bine o pot pune într-un sertar; eu pot viza, dincolo de corn, luna plină, dar la fel de bine pot face apel la permanenţa cornului ca atare. În consecință, călimara e înzestrată cu posibili echivalenţi: a fi aranjată într-un sertar, a fi spartă. Acest corn al lunii poate fi o curbă deschisă pe cer sau un disc amânat. Aceste potenţialităţi, care revin asupra lui *acesta* fără să fie foste prin el şi fără să aibă spre a fi el, le vom numi *probabilităţi*, pentru a sublinia că ele există sub modul de a fi al în-sinelui. Posibilii mei nu sunt câtuşi de puţin, ei se posibilizează. Dar probabilii nu se „probabilizează" câtuşi de puţin: ei *sunt în sine*, în calitate de probabili. În acest sens, călimara *este*, dar *fiinţa-sa-călimară* este un probabil, căci faptul de „a-avea-spre-a-fi-călimară" al călimarii este o pură aparenţă, care se topeşte imediat în relaţie de exterioritate. Aceste potenţialităţi sau probabilităţi care sunt sensul fiinţei, dincolo de fiinţă, tocmai pentru că ele *sunt în-sine dincolo de fiinţă*, sunt *nimicuri*. Esența călimării *este fostă* ca şi corelativă negaţiei posibile a pentru-sinelui, dar ea nu este călimara şi nu este fiinţa: în măsura în care ea este în sine, ea este negaţie ipostaziată, reificată, adică este un nimic, ea aparține dungii de neant care înconjoară şi determină lumea. Pentru-sinele revelează călimara în calitate de călimară. Dar această revelaţie se face dincolo de fiinţa călimării, în acest viitor care nu este; toate potenţialităţile fiinţei, de la permanenţă până la potenţialitatea calificată, se definesc drept ceea ce fiinţa *nu este încă* fără ca vreodată, în mod veritabil, să aibă spre *a le fi*. Nici aici cunoaşterea nu adaugă, nici nu ia nimic fiinţei, nu o împodobeşte cu nici o calîtate nouă. Ea face să existe fiinţă depăşind-o către un neant care nu întreţine cu ea decât raporturi negative de exteriorita-

te: acest caracter de pur neant al potențialității reiese îndeajuns din demersurile științei care, vizând să stabilească relații de simplă exterioritate, suprimă în mod radical potențialul, adică esența și potențialitățile. Dar, pe de altă parte, necesitatea sa ca structură semnificativă a percepției apare destul de clar pentru a ne dispensa să mai insistăm asupra ei: într-adevăr, cunoașterea științifică nu poate nici să depășească, nici să suprime structura potențializatoare a percepției; dimpotrivă, o presupune.

Am încercat să arătăm cum prezența pentru-sinelui la ființă o dezvăluie pe aceasta ca *lucru*; și, pentru claritatea expunerii, a trebuit să arătăm succesiv diferitele structuri ale lucrului: *acesta* și spațialitatea, permanența, esența și potențialitățile. Se înțelege de la sine, totuși, că acest expozeu succesiv nu corespunde unei priorități reale a unora din aceste momente asupra celorlalte: apariția pentru-sinelui face să se dezvăluie lucrul cu totalitatea structurilor sale. Nu este, de altfel, nici una care să nu le implice pe toate celelalte: *acesta* nu are nici măcar anterioritatea logică asupra esenței, dimpotrivă, o presupune, și, reciproc, esența este esență *a* acestuia. La fel, *acesta* ca ființă-calitate nu poate să apară decât pe fond de lume, dar lumea este colecție de *acești*: și relația dezagregativă a lumii cu *aceștii*, a *aceștilor* cu lumea este spațialitatea. Așadar, nu există aici nici o formă substanțială, nici un principiu de unitate care să se afle *în spatele* modurilor de apariție a fenomenului: totul este dat dintr-o dată, fără nici o prioritate. Din aceleași motive, ar fi greșit să concepem o întâietate oarecare a *reprezentativului*. Într-adevăr, descrierile noastre ne-au determinat să punem în relief *lucrul în lume* și, de aceea, am putea fi tentați să credem că lumea și lucrul se dezvăluie pentru-sinelui într-un fel de intuiție contemplativă: doar după aceea obiectele ar fi aranjate unele în raport cu altele într-o ordine practică de ustensilitate. O astfel de eroare va fi evitată dacă vrem să considerăm că lumea apare în interiorul circuitului ipseității. Ea este cea care separă pentru-sinele de el însuși sau, pentru a folosi o expresie heideggeriană, lumea este cea pornind de la care realitatea-umană se anunță drept ceea ce ea este. Acest proiect către sine al pentru-sinelui, care

constituie ipseitatea, nu este deloc un repaus contemplativ. Este o lipsă, am spus-o, dar nu o lipsă *dată*: este o lipsă care are spre a fi propria lipsă. Într-adevăr, trebuie bine înţeles că o lipsă *constatată*, sau lipsă în-sine, dispare în exterioritate; am arătat-o în paginile precedente. Dar o fiinţă care se constituie pe ea însăşi ca lipsă nu poate să se determine decât acolo, pe baza a *ceea ce* îi lipseşte şi care ea *este*, pe scurt, printr-o perpetuă smulgere din sine către sinele pe care îl are spre a fi. Asta înseamnă că lipsa nu poate să-şi propria sa lipsă decât ca *lipsă refuzată*; singura legătură într-adevăr *internă* a ceea ce este lipsit de... cu ceea ce lipseşte este refuzul. Într-adevăr, în măsura în care fiinţa care este lipsită de... *nu este* ceea ce îi lipseşte, sesizăm în ea o negaţie. Dar dacă această negaţie nu trebuie să se piardă în pură exterioritate – şi cu ea orice posibilitate de negaţie în general –, fundamentul său rezidă în necesitatea pentru fiinţa care este lipsită de... *de a fi* ceea ce îi lipseşte. Astfel, fundamentul negaţiei este negaţie de negaţie. Dar această negaţie-fundament nu mai este un *dat* precum lipsa căreia ea îi este un moment esenţial: ea este ca având spre a fi: pentru-sinele se determină să fie, în unitatea fantomă „reflex-reflectant", propria sa lipsă, adică el se proiectează către ea, refuzând-o. Numai ca lipsă *de suprimat* poate lipsa să fie lipsă internă pentru pentru-sine, iar pentru-sinele nu-şi poate realiza propria sa lipsă decât având spre a fi ea, adică fiind proiect către suprimarea sa. Astfel, raportul pentru-sinelui cu viitorul său nu este niciodată static, nici dat, ci viitorul vine la prezentul pentru-sinelui pentru a-l determina în inima sa, în măsura în care pentru-sinele este deja acolo, în viitor, ca suprimare a sa. Pentru-sinele nu poate să fie lipsă *aici*, decât dacă el este *acolo* suprimare a lipsei; dar o suprimare care el o are spre a fi sub modul lui a-nu-fi. Această relaţie originară e cea care permite apoi să se constate empiric lipsuri particulare ca lipsuri *suferite* sau *îndurate*. Ea este fundamentul, în general, al afectivităţii: tot ea este cea care se va încerca să fie explicată în mod psihologic instalându-se în psihic aceşti idoli şi aceste fantome care se numesc *tendinţe* sau *dorinţe*. Aceste tendinţe sau aceste forţe, care sunt inserate prin violenţă în psyché, nu sunt comprehensibile în ele însele, căci

psihologul le dă ca existenți în sine; înseamnă că însuşi caracterul lor de *forță* este contrazis prin repausul lor intim în indiferență şi că unitatea lor este risipită în pură relaţie de exterioritate. Noi nu le putem sesiza decât în calitate de proiecţii în în-sine ale unei relaţii de ființă imanente a pentru-sinelui cu sine, iar această relaţie ontologică este chiar *lipsa*.

Dar această lipsă nu poate fi sesizată în mod thetic şi cunoscută de conştiinţa nereflectată (nu mai mult decât îi apare ea reflexiei impure şi complice care o percepe ca obiect psihic, deci ca tendinţă sau ca sentiment). Ea nu este accesibilă decât reflexiei purificatoare, de care nu avem a ne ocupa aici. Deci pe planul conştiinţei *despre* lume, ea nu poate să-şi apară decât în proiecţie, drept o caracteristică transcendentă şi ideală. Într-adevăr, dacă ceea ce-i lipseşte pentru-sinelui este prezenţă ideală la o fiinţă-dincolo-de-fiinţă, fiinţa-dincolo-de-fiinţă este în mod originar sesizată ca lipsă-la-fiinţă. Astfel, lumea se descoperă ca bântuită de absenţe de realizat şi fiecare *acesta* apare cu un cortegiu de absenţe care îl indică şi îl determină. Aceste absenţe nu diferă în fond de potenţialităţi. Pur şi simplu, noi le sesizăm mai bine semnificaţia. Astfel, absenţele îl indică pe *acesta* ca *acesta* şi, invers, *acesta* ne îndreaptă către absenţe. Fiecare absenţă fiind fiinţă-dincolo-de-fiinţă, adică în-sine absent, fiecare *acesta* ne îndreaptă către o altă stare a fiinţei sale sau către alte fiinţe. Dar, bineînţeles, această organizare în complexe indicative încremeneşte şi se pietrifică în în-sine; de vreme ce este vorba de în-sine, toate aceste indicaţii mute şi pietrificate, care recad în indiferenţa izolării chiar în momentul în care se ivesc, se aseamănă cu surâsul pietrei, cu ochii goi ai unei statui. Astfel că absenţele care apar în spatele lucrurilor nu apar ca absenţe *de prezentificat* prin lucruri. Nu se poate spune nici că ele se dezvăluie ca de realizat *prin mine*, de vreme ce eul este o structură transcendentă a lui psyché, care îi apare numai conştiinţei reflexive. Sunt pure exigenţe care se ridică în calitate de „goluri de umplut" în mijlocul circuitului de ipseitate. Pur şi simplu, caracterul lor de „goluri de umplut de către pentru-sine" se manifestă conştiinţei nereflectate printr-o urgenţă directă şi personală, care este *trăită* ca atare fără să fie rapor-

tată la *cineva,* nici tematizată. Tocmai în şi prin chiar faptul de a le trăi ca pretenţii se relevează ceea ce noi am numit, într-un alt capitol, ipseitatea lor. Sunt *sarcinile*; şi această lume este o lume de *sarcini.* În raport cu sarcinile, *acesta* pe care îl indică ele este deopotrivă „acesta al acestor sarcini" – adică în-sinele unic care se determină prin ele şi pe care ele îl desemnează ca putând să le *umple* – şi ceea ce nu are nicidecum *spre a fi* aceste sarcini, de vreme ce el este în unitatea absolută a identităţii. Această legătură în izolare, acest raport de inerţie în dinamic e ceea ce vom numi raportul de la mijloc la scop. Este o fiinţă-pentru degradată, laminată de către exterioritate şi a cărei idealitate transcendentă nu se poate concepe decât drept corelativ al fiinţei-pentru care pentru-sinele o are spre a fi. Iar lucrul, în măsura în care el se odihneşte totodată în beatitudinea calmă a indiferenţei şi totuşi indică dincolo de el sarcinile de îndeplinit care îi anunţă ceea ce el are spre a fi, este instrumentul sau ustensila. Raportul originar al lucrurilor între ele, cel care apare pe fundamentul relaţiei cantitative a *aceştilor*, este deci raportul de *ustensilitate.* Iar această ustensilitate nu este ulterioară sau subordonată structurilor precedente indicate: într-un sens, ea le presupune, într-un altul, e presupusă de ele. Lucrul nu este câtuşi de puţin la început lucru, pentru a fi mai apoi ustensilă. El nu este deloc la început ustensilă, pentru a se dezvălui apoi ca lucru: el este *lucru-ustensilă.* Este adevărat, totuşi, că el i se va descoperi cercetării ulterioare a savantului ca *lucru* pur şi simplu, adică dezgolit de orice ustensilitate. Dar asta pentru că savantul nu se sinchiseşte decât să stabilească purele relaţii de exterioritate; de altfel, rezultatul acestei cercetări ştiinţifice este că lucrul însuşi, dezgolit de orice instrumentalitate, se evaporă pentru a sfârşi în exterioritate absolută. Se vede în ce măsură trebuie corectată formula lui Heidegger: cu siguranţă, lumea apare în circuitul de ipseitate, dar circuitul fiind nonthetic, anunţarea a ceea ce eu sunt nu poate să fie ea însăşi thetică. A fi în lume nu înseamnă a evada din lume către sine însuşi, ci înseamnă a evada din lume către un dincolo de lume care este lumea viitoare. Ceea ce îmi anunţă lumea este doar „mundan". Înseamnă că, dacă trimiterea la infinit a ustensilelor nu

trimite niciodată la un pentru-sine care sunt eu, totalitatea ustensilelor este corelativul exact al posibilităţilor mele. Şi, cum *eu sunt* posîbilităţile mele, ordinea ustensilelor în lume este imaginea proiectată în în-sine a posibilităţilor mele, adică a ceea ce sunt eu. Dar eu n-aş putea nicîodată să descifrez această imagine mundană: mă adaptez la ea în şi prin acţiune; este nevoie de sciziparitatea reflexivă pentru ca eu să pot să-mi fiu mie însumi un obiect. Deci nu prin inautenticitate se pierde realitatea-umană în lume; ci a-fi-în-lume, pentru ea, înseamnă a se pierde în mod radical în lume prin chiar dezvăluirea care face să existe o lume, înseamnă a fi mânat fără odihnă, chiar fără posibilitatea unui „la ce bun", din ustensilă în ustensilă, fără altă salvare decât revoluţia reflexivă. N-ar servi la nimic să ni se obiecteze că lanţul „pentru ce"-urilor este suspendat la „pentru cine"-uri (*Worumwillen*). Cu siguranţă, „*Worumwillen*" ne trimite la o structură a fiinţei pe care n-am elucidat-o încă: pentru-celălalt. Şi „pentru cine"-le apare constant în spatele instrumentelor. Dar acest *pentru cine*, a cărui constituţie este diferită de cea a lui „pentru ce", nu întrerupe lanţul. El este, pur şi simplu, un ochi micuţ al lui şi nu-i permite, atunci când este avut în vedere în perspectiva instrumentalităţii, să-i scape însinelui. Cu siguranţă, această haină de muncă este pentru muncitor. Dar e pentru ca muncitorul să poată repara acoperişul fără să se murdărească. Şi pentru ce nu trebuie să se murdărească? Pentru a nu cheltui, cumpărând veşminte, cea mai mare parte a salariului său. Într-adevăr, acest salariu îi este alocat ca minima cantitate de bani care îi va permite să se îngrijească de întreţinerea sa; iar el „se întreţine" tocmai pentru a-şi aplica puterea sa de muncă la repararea acoperişurilor. Şi de ce trebuie el să repare acoperişul? Ca să nu plouă în biroul în care funcţionarii fac o muncă de contabilitate etc. Asta nu înseamnă deloc că ar trebui să-l sesizăm întotdeauna pe celălalt ca un instrument de un tip particular, ci pur şi simplu că, atunci când îl avem în vedere pe celălalt pornind de la lume, nu vom scăpa câtuşi de puţin în acest fel de trimiterea la infinit a complexelor de ustensilitate.

Astfel, în măsura în care pentru-sinele este propria sa lipsă ca refuz, corelativ cu elanul său către sine, fiinţa i se dezvăluie pe fond de

lume ca lucru-ustensilă și lumea se ivește ca fond nediferențiat de complexe indicative de ustensilitate. Ansamblul acestor trimiteri este lipsit de semnificație, dar tocmai în acest sens nu există nici măcar posibilitatea de a pune pe acest plan problema semnificației. Se muncește pentru a trăi și se trăiește pentru a munci. Problema *sensului* totalității „viață-muncă": „De ce muncesc eu, eu care trăiesc? De ce să trăiesc dacă o fac pentru a munci" nu poate să se pună decât pe planul reflexiv, de vreme ce ea implică o descoperire a pentru-sinelui de către el însuși.

Rămâne de explicat de ce, ca și corelativ al purei negații care sunt eu, ustensilitatea poate să se ivească în lume. Cum de nu sunt eu negație sterilă și infinit repetată a lui *acesta* în calitate de *acesta* pur? Cum poate această negație să dezvăluie o pluralitate de sarcini care sunt imaginea mea, dacă eu nu sunt nimic decât purul neant pe care îl am spre a fi? Pentru a răspunde la această întrebare, trebuie să ne amintim că pentru-sinele nu este pur și simplu un viitor care vine la prezent. El are spre a fi și trecutul său sub formă de „era". Iar implicația ek-statică a celor trei dimensiuni temporale este astfel încât, dacă pentru-sinele este o ființă care își anunță sensul a ceea ce era prin viitorul său, este totodată, în aceeași apariție, o ființă care are spre a fi al său *va fi* în perspectiva unui anume „era" de care fuge. În acest sens, trebuie să căutăm mereu semnificația unei dimensiuni temporale *în altă parte*, într-o altă dimensiune; e ceea ce noi am numit *diaspora*; căci unitatea de ființă diasporică nu este o pură apartenență *dată*: este necesitatea de a *realiza* diaspora condiționându-se acolo, în afară, în unitatea de sine. Deci negația care sunt eu și care îl dezvăluie pe *acesta* are *spre a fi* sub chipul lui „era". Această pură negație care, în calitate de simplă *prezență*, nu este își are ființa în urma ei, ca trecut sau facticitate. Ca atare, trebuie să recunoaștem că ea nu este niciodată negație fără rădăcini. Dimpotrivă, este negație *calificată*, dacă vrem să înțelegem prin asta că își târăște calificarea în urma ei, ca ființa pe care o are spre a nu fi sub forma lui „era". Negația se ivește ca negație nonthetică a trecutului, sub forma determinației interne, în măsura în care ea se face negație thetică a lui *acesta*.

Şi ivirea se produce în unitatea unui dublu „a fi pentru“, de vreme ce negaţia i se produce existenţei, sub chipul reflex-reflectant, ca negaţie *a lui* acesta, *pentru* a scăpa de trecutul care ea este, şi ea scapă de trecut*pentru* a se degaja de *acesta* fugind de el în fiinţa sa către viitor. E ceea ce vom numi *punctul de vedere* al pentru-sinelui asupra lumii. Acest punct de vedere, asimilabil facticităţii, este calificare ek-statică a negaţiei ca raport originar cu în-sinele. Dar, pe de altă parte, am văzut, tot ceea ce este pentru-sinele este sub chipul lui „era“ ca apartenenţă ek-statică la lume. Nu în viitor îmi regăsesc prezenţa *mea*, de vreme ce viitorul îmi oferă lumea în calitate de corelativ al unei conştiinţe de-venit, ci fiinţa mea îmi apare la trecut, cu toate că nu în mod tematic, în cadrul fiinţei-în-sine, adică în relief în mijlocul lumii. Fără îndoială, această fiinţă încă este conştiinţă de..., adică pentru-sine; dar este un pentru-sine fixat în în-sine şi, prin urmare, este o conştiinţă *a* lumii decăzută în mijlocul lumii. Sensul realismului, naturalismului şi materialismului este la trecut: aceste trei filosofii sunt descrieri ale trecutului ca şi cum ar fi prezent. Pentru-sinele este deci dublă fugă din lume: el scapă de propria sa fiinţă-în-mijlocul-lumii ca prezenţă la o lume de care fuge. Posibilul este capătul liber al fugii. Pentru-sinele nu poate fugi către un transcendent care el nu este, ci doar către un transcendent care el este. E ceea ce îi smulge orice posibilitate de oprire acestei fugi perpetue; dacă este permis să ne folosim de o imagine vulgară, dar care va face mai clar ceea ce gândesc, amintiţi-vă de măgarul care trage în spatele lui o brişcă şi care încearcă să prindă un morcov care a fost fixat la capătul unui baston fixat el însuşi la hulube. Orice efort al măgarului de a înhăţa morcovul are drept efect de a face să avanseze întregul atelaj şi morcovul însuşi, care rămâne mereu la aceeaşi distanţă de măgar. Astfel alergăm noi după un posibil pe care chiar cursa noastră îl face să apară, care nu este nimic decât cursa noastră şi care se defineşte, chiar prin aceasta, ca intangibil. Alergăm spre noi înşine şi suntem, de aceea, fiinţa care nu poate să se ajungă din urmă. Într-un sens, cursa este lipsită de semnificaţie, de vreme ce capătul nu este niciodată dat, ci inventat şi proiectat pe măsură ce alergăm către el. Şi, într-un alt sens, nu putem

să-i refuzăm această semnificație pe care ea o respinge, de vreme ce, oricum, posibilul este sensul pentru-sinelui: dar, mai degrabă, există şi nu există sens al fugii.

Or, în chiar această fugă de trecutul care sunt către viitorul care sunt, viitorul se prefigurează în raport cu trecutul în acelaşi timp în care îi conferă trecutului întregul său sens. Viitorul este trecutul depăşit ca în-sine dat către un în-sine care ar fi propriul său fundament, care ar fi în măsura în care eu aş avea spre a fi el. Posibilul meu este libera reluare a trecutului meu, în măsura în care această reluare poate să-l salveze întemeindu-l. Eu fug de ființa fără fundament care eram către actul fondator care nu pot să fiu decât sub chipul lui *aş fi*. Astfel, posibilul este lipsa care pentru-sinele se face să fie, adică ceea ce-i lipseşte negației prezente în măsura în care ea este negație *calificată* (adică negație care îşi are calitatea în afară de sine, la trecut). Ca atare, este el însuşi calificat. Nu în calitate de *dat* care ar fi propria sa calitate sub chipul în-sinelui, ci ca indicație a reluării care ar întemeia calificarea ek-statică care pentru-sinele *era*. Astfel, setea este tridimensională: ea este fugă prezentă dintr-o stare de vid care pentru-sinele era. Şi chiar această fugă e cea care îi conferă stării *date* caracterul său de vid sau de lipsă: la trecut, lipsa n-ar putea să fie lipsă, căci *datul* nu poate „lipsi" decât dacă este depăşit către... de o ființă care este propria sa transcendență. Dar această fugă este fugă spre... şi acest „spre" e cel care îi dă sensul. Ca atare, ea este ea însăşi *lipsă care se face*, adică deopotrivă constituire la trecut a datului ca lipsă sau potențialitate şi reluare liberă a datului de către un pentru-sine care se face lipsă sub forma „reflex reflectant", adică în calitate de conştiință de lipsă. Iar *cel către care* fuge lipsa, în măsura în care el se condiționează în ființa-sa-lipsă prin cel căruia el îi lipseşte, este posibilitatea care este el de a fi sete care n-ar mai fi lipsă, adică sete-umplere. Posibilul este indicație de umplere, iar valoarea, ca ființă-fantomă care înconjoară şi pătrunde dintr-o parte în alta pentru-sinele, este indicația unei sete care ar fi deopotrivă *dată* – aşa cum ea „era" – şi reluată – aşa cum jocul „reflex-reflectant"-ului o constituie în mod ek-static. Este vorba, se vede, de o plenitudine care se deter-

mină ea însăşi ca sete. Schiţei acestei plenitudini, raportul ek-static trecut-prezent *îi furnizează structura „sete“* ca sensul său, iar posibilul care eu sunt trebuie să-i furnizeze însăşi densitatea, carnea sa de plenitudine, ca umplere. Astfel, prezenţa mea la fiinţa care îl determină ca *acesta* este negaţie a lui *acesta în măsura în care* eu sunt de asemenea *lipsă calificată în raport cu acesta.* Şi în măsura în care posibilul meu este prezenţă posibilă la fiinţa-dincolo-de-fiinţă, calificarea posibilului meu dezvăluie o fiinţă-dincolo-de-fiinţă ca fiinţa a cărei coprezenţă este coprezenţă riguros legată la o umplere de-venit. Astfel se dezvăluie în lume *absenţa* ca fiinţă de realizat, în măsura în care această fiinţă este corelativă fiinţei posibile *căreia eu îi lipsesc.* Paharul de apă apare ca trebuind-să-fie-băut, adică drept corelativ al unei sete sesizate în mod nonthetic şi chiar în fiinţa sa ca trebuind să fie umplută. Dar aceste descrieri, care implică toate o relaţie cu viitorul lumii, vor fi mai clare dacă arătăm, în continuare, cum, pe fundamentul negaţiei originare, timpul lumii sau timpul universal i se dezvăluie conştiinţei.

## *IV*
## *Timpul Lumii*

Timpul universal vine în lume prin pentru-sine. În-sinele nu dispune de temporalitate tocmai pentru că el este în-sine, iar temporalitatea este modul de a fi unitar al unei fiinţe care este în mod perpetuu la distanţă de sine pentru sine. Pentru-sinele, dimpotrivă, este temporalitate, dar el nu este conştiinţă *de* temporalitate, în afară de cazul când se produce el însuşi în raportul „reflexiv-reflectat“. În modul nereflectat, el descoperă temporalitatea ca fiind *asupra* fiinţei, adică afară. Temporalitatea universală este *obiectivă.*

### A) *TRECUTUL*

*Acesta* nu apare ca un prezent căruia i-ar reveni să devină apoi trecut şi care, mai înainte, era viitor. Această călimară, din momentul în care o percep, are deja în existenţa sa cele trei dimensiuni tempora-

le. În măsura în care eu o sesizez ca permanență, adică esență, ea este deja la viitor, cu toate că eu nu îi sunt prezent în prezența mea actuală, ci ca de-venit-la-mine-însumi. Și, totodată, eu n-aș putea s-o sesizez decât ca fiind deja aici, în lume, în măsura în care eu însumi eram deja ca prezență la ea. În acest sens nu există deloc „sinteză de recognitie“, dacă se înțelege prin asta o operație progresivă de identificare care, prin organizare succesivă de „acum“-uri, ar conferi o *durată* lucrului perceput. Dar pentru-sinele își dispune explozia temporalității sale pe întreaga întindere a în-sinelui dezvăluit ca de-a lungul unui zid imens și monoton căruia nu-i vede capătul. Eu sunt această negație originară pe care o am spre a fi, în chipul lui încă și al lui deja, alături de ființa care este ceea ce este. Dacă deci presupunem o conștiință ivindu-se într-o lume imobilă, alături de o ființă unică ce ar fi în mod imuabil ceea ce este, această ființă se va dezvălui cu un trecut și un viitor de imuabilitate care nu vor necesita nici o „operație“ de sinteză și care vor fi identice cu însăși dezvăluirea sa. *Operația* n-ar fi necesară decât dacă pentru-sinelui i-ar reveni totodată să rețină și să constituie propriul său trecut. Dar din simplul fapt că el *este* propriul său trecut, ca și propriul său viitor, dezvăluirea în-sinelui nu poate să fie decât temporalizată. „Acesta“ se dezvăluie în mod temporal nu pentru că s-ar refracta de-a lungul unei forme *a priori* a simțului intern, ci pentru că i se dezvăluie unei dezvăluiri a cărei ființă însăși este temporalizare. Totuși, a-temporalitatea ființei este *reprezentată* în însăși dezvăluirea sa: în măsura în care el este sesizat prin și într-o temporalitate care se temporalizează, *acesta* apare în mod originar ca temporal; dar în măsura în care el este ceea ce este, el refuză *să fie* propria sa temporalitate, el doar *reflectă* timpul; în plus, el trimite înapoi raportul ek-static intern – care este la originea temporalității – ca o pură relație obiectivă de exterioritate. Permanența, în calitate de compromis între identitatea netemporală și unitatea ek-statică de temporalizare, va apărea deci ca pura alunecare de momente în-sine, mici neanturi separate unele de altele și reunite printr-un raport de simplă exterioritate, la suprafața unei ființe care păstrează o imuabilitate a-temporală. Nu este deci adevărat că netemporalitatea ființei

ne scapă: dimpotrivă, ea este *dată în timp*, ea întemeiază modul de a fi al timpului universal.

Deci, în măsura în care pentru-sinele „era“ ceea ce este, ustensila sau lucrul îi apare ca *fiind deja aici*. Pentru-sinele nu poate să fie prezenţă la *acesta* decât ca prezenţă care *era*; orice percepţie este prin ea însăşi, şi fără nici o „operaţie“, o recunoaştere. Or, ceea ce se revelează de-a lungul unităţii ek-statice a trecutului şi a prezentului este o fiinţă identică. Ea nu este deloc sesizată ca fiind *aceeaşi* în trecut şi în prezent, ci ca fiind *el*. Temporalitatea nu este decât un organ de reprezentare. Totuşi, acest *el* care el *este*, acesta *era deja* el. Astfel apare el ca având un trecut. Numai că el refuză să fie acest trecut, el îl *are* doar. Temporalitatea, în măsura în care este sesizată în mod obiectiv, este deci o pură fantomă, căci ea nu apare ca temporalitate a pentru-sinelui, nici ca temporalitate pe care în-sinele o are spre a fi. În acelaşi timp, trecutul transcendent fiind în-sine în calitate de transcendenţă, n-ar putea să fie ceea ce prezentul are spre a fi, el se izolează într-o fantomă de „Selbstständigkeit“. Şi cum fiecare moment al trecutului este un „fost prezent“, această izolare se continuă în chiar interiorul trecutului. Astfel că *acesta* imuabil se dezvăluie prin intermediul unei scânteieri şi al unei divizări la infinit de în-sine fantome. Astfel mi se revelează acest pahar sau această masă: ele nu durează, *sunt*; şi timpul curge peste ele. Fără îndoială, se va spune că eu nu *văd* schimbările lor. Dar asta înseamnă a introduce aici în mod inoportun un punct de vedere ştiinţific. Acest punct de vedere, pe care nimic nu-l justifică, este contrazis de însăşi percepţia noastră: *pipa*, *creionul*, toate aceste fiinţe care se oferă în întregime în fiecare din „profilurile“ lor şi a căror permanenţă este în întregime indiferentă la multiplicitatea profilurilor, sunt de asemenea, cu toate că se dezvăluie în temporalitate, transcendente oricărei temporalităţi. „Lucrul“ există dintr-o dată, ca „formă“, aşadar ca un tot ce nu este afectat de nici una din variaţiile superficiale şi parazitare pe care putem să le vedem. Fiecare *acesta* se dezvăluie cu o lege de a fi care-i determină *pragul*, adică nivelul de schimbare în care el va înceta să fie ceea ce este pentru a nu mai fi, pur şi simplu. Şi această lege de a fi care exprimă „perma-

nența“ este o structură imediat dezvăluită de esența sa, ea determină o potențialitate-limită a lui *acesta* – aceea de a dispărea din lume. Vom reveni la asta. Astfel, pentru-sinele sesizează temporalitatea *asupra* ființei, ca pur reflex care se joacă la suprafața ființei, fără nici o posibilitate de a o modifica. Această neantitate absolută și fantomatică a timpului, savantul o va fixa în concept sub numele de omogenitate. Dar sesizarea transcendentă și asupra în-sinelui a unității ek-statice a pentru-sinelui temporalizator se realizează ca aprehendare a unei forme goale de unitate temporală, fără nici o ființă care să fundamenteze această unitate *fiind* ea. Astfel apare deci, pe planul prezent-trecut, această curioasă unitate a dispersiei absolute care este temporalitatea externă, în care fiecare înainte și fiecare după este un „în-sine“ izolat de altele prin exterioritatea sa de indiferență și în care, totuși, aceste momente sunt reunite în unitatea de a fi a unei aceleiași ființe, această ființă comună sau timp nefiind alta decât însăși dispersia, concepută ca necesitate și ca substanțialitate. Această natură contradictorie n-ar putea să *apară* decât pe dublul fundament al pentru-sinelui și al în-sinelui. Pornind de aici, pentru reflecția științifică, în măsura în care ea vizează să ipostazieze relația de exterioritate, în-sinele va fi conceput – adică gândit în gol – nu ca o transcendență vizată prin intermediul timpului, ci ca un conținut care trece din clipă în clipă; și mai bine, ca o multiplicitate de conținuturi exterioare unele altora și în mod riguros *asemănătoare* unele altora.

Descrierea noastră a temporalității universale a fost încercată până aici în ipoteza în care nimic n-ar veni de la ființă, în afară de imuabilitatea sa temporală. Dar, tocmai, *ceva* vine de la ființă: ceea ce vom numi, în lipsă de ceva mai bun, suprimări [*abolitions*] și apariții. Aceste apariții și aceste suprimări trebuie să facă obiectul unei elucidări pur metafizice și nu ontologice, căci nu s-ar putea concepe necesitatea lor nici pornind de la structurile de a fi ale pentru-sinelui, nici pornind de la cele ale în-sinelui: existența lor este cea a unui fapt contingent și metafizic. Noi nu știm precis ce vine de la ființă în fenomenul de apariție de vreme ce fenomenul este deja faptul unui *acesta* temporalizat. Totuși, experiența ne învață că există apariții și

neantizări de *aceşti* diverşi şi, cum ştim în prezent că percepţia dezvăluie în-sinele şi, în afară de în-sine, *nimic*, putem considera în-sinele ca fundamentul acestor apariţii şi neantizări. În plus, vedem clar că principiul identităţii, ca lege de a fi a în-sinelui, cere ca suprimarea şi apariţia să fie total exterioare în-sinelui apărut sau suprimat: altfel în-sinele ar fi şi n-ar fi deopotrivă. Suprimarea n-ar putea să fie această decădere de fiinţă care este un *sfârşit*. Numai pentru-sinele poate să cunoască aceste decăderi pentru că el este, în sine însuşi, propriul său sfârşit. Fiinţa, cvasi-afirmaţie în care afirmantul este plin de cel afirmat, există fără finitudine internă, în tensiunea propriei sale „afirmaţii-sine". Al său „până-aici" îi este total exterior. Astfel, suprimarea semnifică nu necesitatea unui *„după"*, care nu poate să se manifeste decât într-o lume şi pentru un pentru-sine, ci a unui *cvasi-după*. Acest cvasi-după poate să se exprime astfel: fiinţa-în-sine nu poate opera medierea între ea însăşi şi neantul său. Tot aşa, apariţiile nu sunt *aventuri* ale fiinţei care apare. Nu putem să găsim această anterioritate la sine pe care ar presupune-o aventura decât în pentru-sine, a cărui apariţie, ca şi sfârşitul, e aventură internă. Fiinţa este ceea ce este. Ea este fără a se „pune în fiinţă", fără copilărie, nici tinereţe: apărutul nu este propria sa noutate, el este dintr-o dată fiinţă, fără raport cu un înainte pe care el l-ar avea spre a fi sub chipul de *a-nu-fi* şi în care el ar avea spre a fi ca pură absenţă. Tot aici găsim o cvasi-succesiune, adică o exterioritate completă a apărutului în raport cu neantul său.

Dar pentru ca această exterioritate absolută să fie dată sub forma lui „există" trebuie deja o lume; adică apariţia unui pentru-sine. Exterioritatea absolută a în-sinelui în raport cu în-sinele face ca neantul însuşi, care este cvasi-înaintele apariţiei sau cvasi-după al suprimării, nici să nu poată măcar găsi loc în plenitudinea fiinţei. Numai în unitatea unei lumi şi pe fond de lume poate să apară un *acesta* care *nu era*, poate să fie dezvăluit acest raport-de-absenţă-de-raport, care este exterioritatea; neantul de fiinţă care este anterioritatea în raport cu un apărut care „nu era" nu poate veni decât retrospectiv la o lume, printr-un pentru-sine care este propriul său neant şi propria sa ante-

rioritate. Astfel, ivirea şi neantizarea lui *acesta* sunt fenomene ambigue: ceea ce vine la ființă prin pentru-sine este, şi aici, un pur neant, a-nu-fi-încă şi a-nu-mai-fi. Ființa avută în vedere nu-i este fundamentul, nici lumea ca totalitate sesizată *înainte* sau *după*. Dar, pe de altă parte, în măsura în care apariția se dezvăluie în lume printr-un pentru-sine care este propriul său înainte şi propriul său după, apariția se dă mai întâi ca o aventură; noi sesizăm pe *acesta* apărut ca fiind deja acolo în lume ca propria sa absență, în măsura în care noi înşine eram deja prezenți la o lume de unde el era absent. Astfel lucrul poate să se ivească din propriul său neant. Nu este vorba aici de o privire conceptuală a spiritului, ci de o structură originară a percepției. Experiențele teoriei gestaltice arată clar că pura apariție este mereu sesizată ca survenire dinamică, apărutul *vine alergând* la ființă, din sânul neantului. Avem aici, în acelaşi timp, originea „principiului cauzalității". Idealul cauzalității nu este negația apărutului ca atare, aşa cum o dorea un Meyerson, nici stabilirea unei legături permanente de exterioritate între două fenomene. Cauzalitatea primă înseamnă sesizarea apărutului înainte ca el să apară, ca fiind deja acolo, în propriul său neant, pentru a-şi pregăti apariția. Cauzalitatea este pur şi simplu sesizarea primă a temporalității apărutului ca mod ek-static de a fi. Dar caracterul *aventuros* al evenimentului, ca şi constituirea ek-statică a apariției, se dezagregă în percepția însăşi, înainte şi după se fixează în al lor neant-în-sine, apărutul în indiferenta sa identitate, neființa apărutului în momentul anterior se dezvăluie ca plenitudine indiferentă a ființei existente în acest moment, raportul de cauzalitate se dezagregă în pur raport de exterioritate între *aceşti* anteriori apărutului şi apărutul însuşi. Astfel, ambiguitatea apariției şi dispariției vine din aceea că ele apar, ca lumea, ca spațiul, ca potențialitatea şi ustensilitatea, ca timpul universal însuşi, sub aspectul de totalități în perpetuă dezagregare.

Astfel este deci trecutul lumii, făcut din clipe omogene şi legate unele de altele printr-un pur raport de exterioritate. Prin trecutul său, am notat deja, pentru-sinele se fundează în în-sine. În trecut, pentru-sinele devenit în-sine, se revelează ca fiind în mijlocul lumii: el

*este*, şi-a pierdut transcendenţa. Şi de aceea fiinţa sa se paseifică *în* timp: nu există nici o diferenţă între trecutul pentru-sinelui şi trecutul lumii care i-a fost coprezentă, decât că pentru-sinelui îi revine să fie propriul său trecut. Astfel, nu există decât *un* trecut, care este trecut al fiinţei sau trecut *obiectiv* în care eu eram. Trecutul meu este trecut în lume, apartenenţă care eu sunt, care eu am fost, la totalitatea fiinţei trecute. Asta înseamnă că există coincidenţă pentru una din dimensiunile temporale între temporalitatea ek-statică pe care o am spre a fi şi timpul lumii ca pur neant dat. Prin intermediul trecutului, eu aparţin temporalităţii universale, prin intermediul prezentului şi viitorului, scap de ea.

B) *PREZENTUL*

Prezentul pentru-sinelui este prezenţă la fiinţă şi, ca atare, el nu este. Dar el este dezvăluire *de* fiinţă. Fiinţa care apare la prezenţă apare ca *fiind în prezent*. Din această cauză, prezentul apare în mod antinomic ca nefiind, atunci când este trăit, şi ca fiind măsura unică a fiinţei în măsura în care ea se dezvăluie ca fiind ceea ce ea este în prezent. Nu că fiinţa nu depăşeşte prezentul, dar această supraabundenţă de fiinţă nu poate fi sesizată decât prin intermediul organului de aprehendare care este trecutul, aşadar ca ceea ce nu mai este. Astfel, această carte de pe masa mea *este* în prezent şi *era* (identică ei înseşi) în trecut. Astfel prezentul se dezvăluie prin intermediul temporalităţii originare ca fiinţa universală şi în acelaşi timp el nu este nimic – nimic în plus decât fiinţa –, el este pură alunecare de-a lungul fiinţei, pur neant.

Reflecţiile care preced par să indice că nimic nu vine de la fiinţă la prezent în afară de fiinţa sa. Ar insemna să uităm că fiinţa i se dezvăluie pentru-sinelui fie ca imobilă, fie ca în mişcare şi că cele două noţiuni, de mişcare şi de repaus, sunt în raport dialectic. Or, mişcarea n-ar putea fi derivată ontologic din natura pentru-sinelui, nici din relaţia sa fundamentală cu în-sinele, nici din ceea ce putem descoperi în mod originar în fenomenul fiinţei. O lume fără mişcare ar fi

conceptibilă. Desigur, nu s-ar putea avea în vedere posibilitatea unei lumi fără schimbare decât cu titlu de posibilitate pur formală, dar schimbarea nu este câtuşi de puţin mişcare. Schimbarea este alterare a calității lui *acesta*; ea se produce, am văzut, dintr-o dată prin ivirea sau dezagregarea unei forme. Mişcarea presupune, dimpotrivă, permanenţa quiddității. Dacă un *acesta* ar trebui să fie translatat dintr-un loc în altul şi totodată să suporte în timpul acestei translaţii o alterare radicală a ființei sale, această alterare ar fi negatoare a mişcării, de vreme ce n-ar mai fi *nimic* care să fie în mişcare. Mişcarea este pură schimbare a locului unui *acesta* care rămâne, pe de altă parte, nealterat, aşa cum arată îndeajuns postulatul omogenităţii spaţiului. Mişcarea, care nu s-ar putea deduce din nici o caracteristică esenţială a existenților în prezenţă, care a fost negată de către ontologia eleată şi care a necesitat, în ontologia carteziană, faimosul recurs la „bobârnac", are deci valoarea exactă a unui fapt, ea participă la întreaga contingenţă a ființei şi trebuie să fie acceptată ca un dat. Cu siguranță, vom vedea imediat că este nevoie de un pentru-sine pentru ca „să existe" mişcarea, ceea ce face deosebit de dificilă desemnarea exactă a ceea ce vine de la ființă în mişcarea pură; dar în orice caz este dincolo de orice îndoială că pentru-sinele, aici ca şi în altă parte, *nu adaugă nimic* ființei; aici, ca şi în altă parte, el este purul Nimic pe fondul căruia se ridică mişcarea. Dar dacă ne este interzis, prin însăşi natura mişcării, să încercăm aici o *deducţie* a ei, cel puţin este posibil şi chiar necesar să-i facem o *descriere*. Ce trebuie deci să concepem drept *sens* al mişcării?

Se crede că mişcarea este simplă *afecţiune* a ființei pentru că mobilul se regăseşte *după* mişcare aşa cum era şi înainte de ea. S-a arătat adesea în principiu că translaţia nu deformează figura translatată, atât de evident părea că mişcarea se adaugă din afară ființei fără a o modifica: şi este sigur, am văzut, că quidditatea lui *acesta* rămâne nealterată. Nimic nu este mai tipic în această concepţie decât rezistenţa pe care a întâlnit-o o teorie ca cea a lui Fitzgerald despre „contracţie" sau ca cea a lui Einstein despre „variaţiile masei", pentru că ele par să atace mai ales ceea ce face ființa mobilului. De aici vine, în

mod evident, principiul relativității mișcării, care se înțelege de minune dacă aceasta este o caracteristică exterioară a ființei și dacă nici o modificare intrastructurală nu o determină. Mișcarea devine atunci o relație atât de *externă* a ființei cu cele ce-o înconjoară încât devine echivalent să spui că ființa este în mișcare și împrejurimile sale în repaus sau, reciproc, că împrejurimile sunt în mișcare și ființa considerată în repaus. Din acest punct de vedere mișcarea nu apare nici ca o ființă, nici ca un mod de a fi, ci ca un raport în întregime desubstanțializat.

Dar faptul că mobilul ar fi identic cu sine la pornire și la sosire, adică în cele două staze care încadrează mișcarea, nu prejudiciază cu nimic ceea ce el a fost atunci când era *mobil*. Ar fi la fel cu a spune că apa care fierbe într-o autoclavă nu suferă nici o transformare în timpul fierberii, sub pretext că ea prezintă aceleași caracteristici când este rece și când este răcită. Faptul că îi putem stabili diferite poziții succesive mobilului în timpul mișcării sale și că, în fiecare poziție, el apare asemănător lui însuși nu trebuie nici el să ne oprească, căci aceste poziții definesc spațiul parcurs și nu mișcarea însăși. Dimpotrivă, această tendință matematică de a trata mobilul ca pe o ființă în repaus pe care am deplasa-o de-a lungul unei linii fără s-o scoatem din repausul său, această tendință e cea care este la originea aporiilor eleate.

Astfel, afirmația că ființa rămâne neschimbată în ființa sa, fie că ar fi în repaus sau în mișcare, trebuie să ne apară ca un simplu postulat pe care n-am putea să-l acceptăm fără critică. Pentru a-l supune acestei critici, să revenim asupra argumentelor eleate și, în special, asupra celui al săgeții. Săgeata, ni se spune, atunci când trece prin poziția AB „este“ acolo exact cum ar fi acolo o săgeată în repaus, cu extremitatea vârfului său în A și cu extremitatea cozii în B. Asta pare evident dacă se admite că mișcarea i se suprapune ființei și că, în consecință, nimic nu vine să deceleze dacă ființa este în mișcare sau în repaus. Într-un cuvânt, dacă mișcarea este un accident al ființei, mișcarea și repausul sunt indiscernabile. Argumentele care se opun de obicei celei mai celebre dintre aporiile eleate, cea a lui Ahile și a

broaştei ţestoase, sunt inutile aici. Într-adevăr, la ce bun să obiectezi că eleaţii s-au bizuit pe diviziunea la infinit a spaţiului fără să ţină cont şi de cea a timpului? Nu e vorba aici nici de *poziţie*, nici de clipă, ci de *fiinţă*. Ne apropiem de o concepere corectă a problemei atunci când răspundem eleaţilor că ei au analizat nu mişcarea, ci spaţiul care susţine mişcarea. Dar ne limităm atunci să indicăm problema fără s-o rezolvăm: într-adevăr, ce trebuie să fie fiinţa mobilului pentru ca quidditatea sa să rămână nealterată şi pentru ca totuşi, în fiinţa sa, el să fie distinct de o fiinţă în repaus?

Dacă încercăm să ne clarificăm rezistenţele la argumentele lui Zenon, constatăm că ele au la origine o anumită concepţie naturală despre mişcare: admitem că săgeata „trece" în AB, dar ni se pare că *a trece* într-un loc n-ar putea fi echivalent cu *a rămâne* acolo, adică *a fi* acolo. Numai că, în general, facem o gravă confuzie, căci estimăm că mobilul nu face decât *să treacă* prin AB (deci că nu *este* niciodată acolo) şi, în acelaşi timp, continuăm să presupunem că, în sine însuşi, el *este*. Astfel că, în acelaşi timp, el ar fi în sine şi nu ar fi în AB. Este originea aporiei eleaţilor: cum *să nu fie* săgeata în AB de vreme ce, în AB, ea *este*? Altfel spus, pentru a evita aporia eleată, trebuie să renunţăm la postulatul general admis după care fiinţa în mişcare îşi păstrează fiinţa-sa-în-sine. A trece doar în AB înseamnă fiinţă-de-trecere. Ce înseamnă a trece? Înseamnă a fi într-un loc şi totodată a nu fi în el. În nici un moment nu s-ar putea spune că fiinţa de trecere *este* aici, riscul fiind acela de a o opri brusc; dar nu s-ar putea spune nici că nu este, nici că nu este *acolo*, nici că este *în altă parte*. Raportul său cu locul nu este un raport de *ocupare*. Dar noi am văzut mai sus că *locul* unui *acesta* în repaus era raportul său de exterioritate cu fondul, în măsura în care acest raport poate să se năruie în multiplicitate de raporturi externe cu alţi *aceşti* când fondul însăşi se dezagregă în multiplicitate de forme.[1] Fundamentul spaţiului este deci exterioritatea reciprocă ce vine la fiinţă prin pentru-sine şi a cărei origine este că fiinţa este ceea ce este. Într-un cuvânt, fiinţa este cea care îşi defineşte locul revelându-se unui pentru-sine ca indiferentă la alte fiinţe. Iar

[1] Cap. III, secţiunea a II-a.

această indiferență nu este nimic decât însăşi identitatea sa, absența sa de realitate ek-statică, în măsura în care ea este sesizată de către un pentru-sine care este deja prezență la alți *aceşti*. Deci din însuşi faptul că *acesta* este ceea ce este, el *ocupă* un loc, el *este* într-un loc, adică el este pus de către pentru-sine în raport cu alți *aceşti ca neavând raporturi cu ei*. Spațiul este neantul de raport sesizat ca raport de către ființa care este propriul său raport. Faptul de *a trece* printr-un loc, în loc de a fi acolo, nu poate deci să fie interpretat decât în termeni de ființă. Asta înseamnă că, locul fiind fundat de către ființă, ființa nu mai este de ajuns pentru a-şi funda locul: ea îl schițează doar; relațiile sale de exterioritate cu ceilalți *aceşti* nu pot să fie stabilite de către pentru-sine, deoarece este necesar ca el să le stabilească pornind de la un *acesta* care *este*. Totuşi, aceste relații n-ar putea să se neantizeze, pentru că ființa pornind de la care ele se stabilesc nu este un pur neant. Pur şi simplu, chiar în „acum"-ul în care le stabileşti, ea este deja anterioară lor, adică, în simultaneitate cu dezvăluirea lor, *deja* se dezvăluie noi relații de exterioritate cărora *acesta* avut în vedere le este fundamentul şi care sunt cu primele într-un raport de exterioritate. Dar această exterioritate continuă a relațiilor spațiale care definesc locul ființei nu-şi poate găsi fundamentul decât în faptul că *acesta* considerat este exterior sieşi. Şi, într-adevăr, a spune că *acesta* trece printr-un loc semnifică faptul că deja el nu mai este acolo când este încă acolo, aşadar că el este, în raport cu el însuşi, nu într-un raport ek-static de ființă, ci într-un pur raport de exterioritate. Astfel, există „loc" în măsura în care *acesta* se dezvăluie ca exterior altor *aceşti*. Şi există *trecere* prin acest loc în măsura în care ființa nu se mai cuprinde în această exterioritate, ci, dimpotrivă, îi este deja exterioară. Astfel, mişcarea este ființa unei ființe care îşi este exterioară sieşi. Singura problemă metafizică care se pune cu ocazia mişcării este cea a exteriorității față de sine. Ce trebuie să înțelegem prin asta?

În mişcare, ființa nu se schimbă *cu nimic* atunci când trece din A în B. Aşadar *calitatea* sa, în măsura în care ea reprezintă ființa care i se dezvăluie ca *aceasta* pentru-sinelui, nu se transformă într-o altă calitate. Mişcarea nu este deloc asimilabilă devenirii; ea nu alterează

calitatea în *esența* sa, nu mai mult decât o *actualizează*. Calitatea rămâne exact ceea ce este: maniera sa de a fi e cea care s-a schimbat. Această bilă roşie care se rostogoleşte pe masa de biliard nu încetează defel *să fie* roşie, dar ea nu mai este acest roşu care ea *este* în acelaşi fel ca atunci când era în repaus; el rămâne în suspensie între suprimare şi permanență. Într-adevăr, în măsura în care, deja în B, el este exterior față de ceea ce el era în A, există neantizare a roşului, dar în măsura în care el se regăseşte în C, dincolo de B, el este exterior chiar şi acestei neantizări. Astfel scapă el de ființă prin suprimare şi de suprimare prin ființă. Întâlnim deci în lume o categorie de *aceşti* cărora le este caracteristic de a nu fi niciodată, fără ca pentru asta ei să fie neanturi. Singurul raport pe care pentru-sinele ar putea să-l sesizeze în mod originar în legătură cu aceşti *aceşti* este raportul de exterioritate față de sine. Căci exterioritatea fiind *nimicul*, trebuie să existe o ființă care să fie, în sine însăşi, propriul său raport, pentru ca să existe „exterioritatea față de sine". Într-un cuvânt, ne este imposibil să definim în puri termeni de în-sine ceea ce se revelează unui pentru-sine ca exterioritate-față-de-sine. Această exterioritate nu poate să se descopere decât pentru o ființă care este deja în sine însăşi *acolo* ceea ce este ea *aici*, adică pentru o conştiință. Această exterioritate-față-de-sine, care apare ca o pură maladie a ființei, adică drept imposibilitatea care există pentru anumiți *aceşti* să fie sine şi în acelaşi timp să fie propriul lor neant, trebuie să fie marcată prin ceva care să fie ca un *nimic în lume*, aşadar ca un nimic substantificat. Într-adevăr, exterioritatea-față-de-sine nefiind deloc ek-statică, raportul mobilului cu sine însuşi este pur raport de indiferență şi nu poate să se descopere decât unui martor. Este o suprimare care nu se poate face şi o apariție care nu se poate face. Acest nimic care măsoară şi semnifică exterioritatea-față-de-sine este *traiectoria*, drept constituire de exterioritate în unitatea unei aceleiaşi ființe. Traiectoria este linia care se trasează, adică o bruscă apariție de unitate sintetică în spațiu, o simulare care se distruge imediat în multiplicitate infinită de exterioritate. Când *acesta* este în repaus, spațiul *este*; când el este în mişcare, spațiul *se naşte sau devine*. Traiectoria *nu este* niciodată, de vreme

ce ea este *nimic*: ea dispare imediat în pure relații de exterioritate între diverse locuri, adică în simpla exterioritate de indiferență sau spațialitate. Mişcarea cu atât mai mult *nu este*; este cel-mai-mic-a-fi al unei ființe care nu poate ajunge nici să se suprime, nici să fie în între-gime; este apariția, în însuşi sânul în-sinelui, a exteriorității de indife-rență. Această pură oscilare de ființă este aventură contingentă a ființei. Pentru-sinele nu poate s-o sesizeze decât de-a lungul ek-stazei temporale şi într-o identificare ek-statică şi permanentă a mobilului cu sine. Această identificare nu presupune nici o operație şi, în special, nici o „sinteză de recogniție“, dar ea nu este nimic altceva, pentru pentru-sine, decât unitatea de ființă ek-statică a trecutului cu prezen-tul. Astfel, identificarea *temporală* a mobilului cu sine, de-a lungul punerii constante a propriei sale exteriorități, face să se dezvăluie traiectoria, adică face să apară spațiul sub forma unui viitor evanes-cent. Prin mişcare, spațiul se naşte în timp; mişcarea trasează linia, ca traseu de la exterioritate la sine. Linia se pierde în acelaşi timp cu mişcarea şi această fantomă de unitate temporală a spațiului se cu-fundă continuu în spațiul netemporal, adică în pura multiplicitate de dispersie care *este* fără devenire.

Pentru-sinele este, în prezent, prezență la ființă. Dar identitatea internă a permanentului nu permite să sesizăm această prezență ca un reflex asupra lucrurilor, de vreme ce nimic nu vine să diferențieze ceea ce este de ceea ce era în permanență. Dimensiunea *prezent* a timpului universal ar fi deci insesizabilă dacă n-ar exista mişcarea. Mişcarea este cea care determină timpul universal ca prezent pur. Mai întâi, pentru că ea se revelează ca oscilare *prezentă*: deja, la tre-cut, ea nu mai este nimic decât o linie evanescentă, o dâră care se desface; la viitor, ea nu este deloc, în lipsa puterii de a fi propriul său proiect; ea este ca progresia constantă a unei crăpături în zid. Ființa sa are, de altfel, ambiguitatea intangibilă a clipei, căci nu s-ar putea spune nici că este, nici că nu este; în plus, abia apare că deja este de-păşită şi exterioară sieşi. Ea simbolizează deci perfect cu prezentul pentru-sinelui: exterioritatea față de sine a ființei care nu poate nici să fie, nici să nu fie trimite la pentru-sine imaginea – proiectată pe

planul în-sinelui – unei ființe care are spre a fi ceea ce ea nu este şi are spre a nu fi ceea ce ea este. Toată diferenţa este cea care separă exterioritatea faţă de sine – în care ființa nu este pentru a fi propria sa exterioritate, ci care, dimpotrivă, „este ființă“ prin identificarea unui martor ek-static – de pura ek-stază temporalizatoare, în care ființa are spre a fi ceea ce ea nu este. Pentru-sinele îşi anunţă prezentul său prin mişcare; el este propriul său prezent în simultaneitate cu mişcarea actuală, mişcarea e cea care va fi însărcinată să *realizeze* timpul universal, în măsura în care pentru-sinele îşi anunţă propriul său prezent prin prezentul mobilului. Această realizare va pune în valoare exterioritatea reciprocă a clipelor, de vreme ce prezentul mobilului se defineşte – din cauza naturii înseşi a mişcării – ca exterioritate faţă de propriul său trecut şi exterioritate faţă de această exterioritate. Diviziunea la infinit a timpului este fundată în această exterioritate absolută.

C) *VIITORUL*

Viitorul originar este posibilitate a acestei prezenţe pe care o am spre a fi dincolo de real, la un în-sine care este dincolo de în-sinele real. Viitorul meu antrenează drept coprezenţă viitoare schiţa unei lumi viitoare şi, aşa cum am văzut, această lume viitoare e cea care se dezvăluie pentru-sinelui care voi fi, şi nu posibilităţile înseşi ale pentru-sinelui, care nu sunt cognoscibile decât prin privirea reflexivă. Posibilii mei fiind sensul a ceea ce eu sunt apărând dintr-o dată ca un dincolo de în-sinele la care sunt prezenţă, viitorul în-sinelui care se revelează viitorului meu este în legătură directă şi strânsă cu realul la care sunt eu prezenţă. Este în-sinele prezent modificat, căci viitorul meu nu este altul decât posibilităţile mele de prezenţă la un în-sine pe care îl voi fi modificat. Astfel viitorul lumii se dezvăluie viitorului meu. El este făcut din gama de potenţialităţi care merge de la simpla permanenţă şi de la esenţa pură a lucrului până la potenţe. Din momentul în care fixez esenţa lucrului, în care o sesizez ca masă sau călimară, eu sunt deja acolo, în viitor, mai întâi pentru că esenţa sa nu poate să fie decât o coprezenţă la posibilitatea mea ulterioară de-a-

nu-mai-fi-decât-această-negaţie, apoi pentru că înseşi permanenţa şi ustensilitatea mesei sau a călimării ne trimit la viitor. Am dezvoltat suficient aceste remarce în secţiunile precedente pentru a ne scuti să mai insistăm asupra lor. Ceea ce vrem să subliniem este doar că orice lucru, de la apariţia sa ca lucru-ustensilă, îşi fixează, în acelaşi timp, anumite structuri şi proprietăţi în viitor. De la apariţia lumii şi a *aceşti*-lor, *există* un viitor universal. Numai că am remarcat mai sus că orice „stare“ viitoare a lumii îi rămâne străină, în plină exterioritate reciprocă de indiferenţă. Există *viitoruri* ale lumii care se definesc prin *şanse* şi devin probabili autonomi, care nu se probabilizează, ci care *sunt* în calitate de probabili, ca nişte „*acum*“-uri gata constituite, cu conţinutul lor bine determinat, dar încă nerealizate. Aceste viitoruri aparţin fiecărui *acesta* sau fiecărei colecţii de *aceşti*, dar ele sunt *în afară*. Ce este deci atunci *viitorul* universal? Trebuie să-l vedem drept cadrul abstract al acestei ierarhii de echivalenţe care sunt *viitorurile*, conţinând exteriorităţi reciproce, care este el însuşi exterioritate, sumă de în-sine care este ea însăşi în sine. Înseamnă că, oricare ar fi probabilul care trebuie să-l antreneze, există şi va exista un viitor, dar, din această cauză, acest viitor indiferent şi exterior prezentului, compus din „acum“-uri indiferente unele altora şi reunite prin raportul substantificat de înainte-după (în măsura în care acest raport, golit de caracterul său ek-static, nu mai are decât sensul unei negaţii externe) este o serie de conţinuturi goale reunite unele cu altele prin unitatea dispersiei. În acest sens, viitorul apare fie ca o urgenţă şi o ameninţare, în măsura în care eu lipesc strâns viitorul unui *acesta* la prezentul său prin proiectul propriilor mele posibilităţi dincolo de coprezent, fie această ameninţare se dezagregă în pură exterioritate şi eu nu mai văd viitorul decât sub aspectul unui pur conţinut formal, indiferent la ceea ce-l umple şi omogen cu spaţiul, în calitate de simplă lege de exterioritate, fie, în sfârşit, el se descoperă ca un neant în-sine, în măsura în care el este dispersie pură dincolo de fiinţă.

Astfel dimensiunile temporale prin intermediul cărora *acesta* netemporal ne este dat, cu însăşi a-temporalitatea sa, iau calităţi noi atunci când ele apar asupra obiectului: fiinţa-în-sine, obiectivitatea,

exterioritatea de indiferenţă, dispersia absolută. În măsura în care se dezvăluie unei temporalităţi ek-statice care se temporalizează, timpul este peste tot transcendenţă faţă de sine şi trimitere de la înainte la după şi de la după la înainte. Dar această transcendenţă faţă de sine, în măsura în care este sesizată ca pornind de la în-sine, el nu o are *spre a fi*, ea este fostă în el. Coeziunea timpului este o pură fantomă, reflex obiectiv al proiectului ek-static al pentru-sinelui către sine însuşi şi al coeziunii în mişcare a realităţii-umane. Dar această coeziune nu are *nici o raţiune de a fi* dacă se consideră timpul prin el însuşi, ea se pierde imediat într-o multiplicitate absolută de clipe care, considerate separat, îşi pierd întreaga natură temporală şi se reduc pur şi simplu la totala a-temporalitate a lui *acesta.* Astfel, timpul este pur neant în-sine care nu poate părea să aibă o *fiinţă* decât prin însuşi actul în care pentru-sinele îl biruie pentru a-l utiliza. Încă această fiinţă este cea a unei forme singulare care se ridică pe fond nediferenţiat de timp şi pe care o vom numi *răstimpul* de timp. Într-adevăr, prima noastră percepere a timpului obiectiv este *practică*: tocmai *fiind* posibilităţile mele dincolo de fiinţa coprezentă, descopăr eu timpul obiectiv drept corelativul, în lume, al neantului care mă separă de posibilul meu. Din acest punct de vedere, timpul apare ca formă finită, organizată, în sânul unei dispersii nedefinite; *răstimpul* de timp e comprimat de timp în sânul unei absolute decompresii, iar cel care realizează comprimarea este proiectul de noi înşine către posibilii noştri. Acest comprimat de timp este, desigur, o formă de dispersie şi de separare, căci el exprimă în lume distanţa care mă separă de mine însumi. Dar, pe de altă parte, cum eu nu mă proiectez niciodată către un posibil decât de-a lungul unei serii organizate de posibili dependenţi care sunt ceea ce eu am spre a fi pentru a fi... şi cum dezvăluirea lor non-tematică şi nepoziţională este dată în dezvăluirea nepoziţională a posibilului major către care eu mă proiectez, timpul mi se dezvăluie ca formă temporală obiectivă, ca eşalonare organizată de probabili: această formă obiectivă sau *răstimp* este *traiectoria* actului meu.

Astfel, timpul apare prin *traiectorii*. Dar, aşa cum traiectoriile spaţiale se decomprimă şi dispar în pură spaţialitate statică, tot aşa tra-

iectoria temporală se prăbuşeşte din momentul în care ea nu este pur şi simplu trăită ca ceea ce implică în mod obiectiv aşteptarea noastră de noi înşine. Într-adevăr, probabilii care mi se descoperă tind în mod firesc să se izoleze în *probabili în sine* şi să ocupe o fracţiune riguros separată a timpului obiectiv, *răstimpul* de timp dispare, timpul se revelează ca sclipire de neant la suprafaţa unei fiinţe riguros a-temporale.

## V
## *Cunoaşterea*

Această schiţă rapidă a dezvăluirii lumii pentru-sinelui ne permite să concluzionăm. Vom fi de acord cu idealismul că fiinţa pentru-sinelui este cunoaştere a fiinţei, dar adăugând că există o fiinţă a acestei cunoaşteri. Identitatea fiinţei pentru-sinelui cu cea a cunoaşterii nu vine din aceea că cunoaşterea este măsura fiinţei, ci din aceea că pentru-sinele îşi anunţă ceea ce este prin în-sine, adică din aceea că el este, în fiinţa sa, raport cu fiinţa. Cunoaşterea nu este nimic altceva decât prezenţa fiinţei la pentru-sine, iar pentru-sinele nu este decât *nimicul* care realizează această prezenţă. Astfel cunoaşterea este, prin natură, fiinţă ek-statică şi de aceea se confundă cu fiinţa ek-statică a pentru-sinelui. Pentru-sinele nu este mai întâi, pentru a cunoaşte pe urmă, şi nu se poate spune nici că el nu este decât în măsura în care cunoaşte sau este cunoscut, ceea ce ar face să dispară fiinţa într-o infinitate ordonată de cunoştinţe particulare. Cunoaşterea este apariţia absolută a pentru-sinelui în mijlocul fiinţei şi dincolo de fiinţă, pornind de la fiinţa care el nu este şi ca negaţie a acestei fiinţe şi neantizare de sine, ea este acest eveniment absolut şi prim. Într-un cuvânt, printr-o răsturnare radicală a poziţiei idealiste, cunoaşterea se resoarbe în fiinţă: ea nu este nici un atribut, nici o funcţie, nici un accident al fiinţei; *nu există* decât fiinţă. Din acest punct de vedere ne pare necesar să abandonăm în întregime poziţia idealistă şi, în special, devine posibil să avem în vedere raportul pentru-sinelui

la în-sine ca o relație ontologică fundamentală; vom putea chiar, la sfârșitul acestei cărți, să considerăm această articulare a pentru-sinelui în raport cu în-sinele ca schița perpetuu mișcătoare a unei cvasi-totalități pe care vom putea-o numi *Ființa*. Din punctul de vedere al acestei totalități, apariția pentru-sinelui nu este numai evenimentul absolut pentru pentru-sine, e de asemenea *ceva care i se întâmplă în-sinelui*, singura aventură posibilă a în-sinelui: într-adevăr, totul se petrece ca și cum pentru-sinele, prin însăși neantizarea sa, s-ar constitui drept „conștiință de...“, adică prin însăși transcendența sa i-ar scăpa acestei legi a în-sinelui în care afirmația este plină de afirmat. Pentru-sinele, prin negația sa de sine, devine afirmare *a* în-sinelui. Afirmarea intențională este inversul negației interne; nu poate să existe afirmație decât printr-o ființă care este propriul său neant și doar a unei ființe care nu este ființa care afirmă. Dar atunci, în cvasi-totalitatea Ființei, afirmația *ajunge* la în-sine: aventura *de a fi afirmat* este deci a în-sinelui. I se întâmplă în-sinelui ca această afirmație, care nu putea să fie operată ca afirmație *de* sine de către în-sine fără să fie distrugătoare a ființei-sale-în-sine, să se realizeze prin pentru-sine; ea este ca o ek-stază pasivă a în-sinelui, care îl lasă nealterat și care totuși se efectuează în el pornind de la el. Totul se petrece ca și cum ar exista o pasiune a pentru-sinelui care s-ar pierde el însuși pentru ca afirmația „lume“ să ajungă la în-sine. Și, desigur, această afirmație nu există decât *pentru* pentru-sine, ea este pentru-sinele însuși și dispare cu el. Dar ea nu este *în* pentru-sine, căci este însăși ek-staza, și dacă pentru-sinele este unul din termenii săi (cel care afirmă), celălalt termen, în-sinele, îi este *în mod real* prezent; în afară, asupra ființei, există o lume care mi se descoperă mie.

Pe de altă parte, în fapt, suntem de acord cu realiștii că ființa însăși e prezentă la conștiință în cunoaștere și că pentru-sinele nu adaugă *nimic* în-sinelui, decât faptul însuși *că există* în-sinele, adică negația afirmativă. Într-adevăr, ne-am luat sarcina să arătăm că lumea și lucrul-ustensilă, spațiul și cantitatea, ca și timpul universal sunt pure neanturi substanțializate și nu modifică cu nimic ființa pură care se revelează prin intermediul lor. În acest sens, totul este

dat, totul este prezent la mine fără distanţă şi în întreaga sa realitate; *nimic* din ceea ce eu văd nu vine de la mine, nu există *nimic* în afară de ceea ce eu văd sau de ceea ce aş putea vedea. Fiinţa este peste tot în jurul meu, se pare că aş putea s-o ating, s-o apuc; *reprezentarea*, ca eveniment psihic, este o pură invenţie a filosofilor. Dar de această fiinţă, care „mă asediază" din toate părţile şi de care *nimic* nu mă separă, mă separă chiar *nimic*, iar acest nimic, pentru că este neant, este de neînfrânt. Fiinţa „există" pentru că eu sunt negaţie a fiinţei, iar lumitatea, spaţialitatea, cantitatea, ustensilitatea, temporalitatea nu vin la fiinţă decât pentru că eu sunt negaţie a fiinţei, ele nu-i adaugă nimic fiinţei, sunt pure condiţii neantizate ale lui „există", nu fac decât să realizeze *există*-ul. Dar aceste condiţii care *nu sunt nimic* mă separă mai radical de fiinţă decât ar face-o nişte deformaţii prismatice prin intermediul cărora aş putea încă spera s-o descopăr. A spune că există fiinţă nu înseamnă nimic şi totuşi înseamnă să operezi o totală metamorfoză, de vreme ce nu *există* fiinţă decât pentru un pentru-sine. Nu în calitatea sa proprie este fiinţa *relativă* la pentru-sine, nici în fiinţa sa, şi prin asta scăpăm de relativismul kantian; ci în al său „există", de vreme ce, în negaţia sa internă, pentru-sinele afirmă ceea ce nu poate să se afirme, cunoaşte fiinţa *aşa cum este*, chiar dacă acest „aşa cum este" n-ar putea să-i aparţină fiinţei. În acest sens, pentru-sinele este prezenţă imediată la fiinţă şi, totodată, el se strecoară ca o distanţă infinită între el însuşi şi fiinţă. Asta înseamnă că a cunoaşte are drept ideal a-fi-ceea-ce-cunoşti şi drept structură originară a-nu-fi-ceea-ce-este-cunoscut. Lumitate, spaţialitate etc. nu fac decât să exprime acest a-nu-fi. Astfel, eu mă regăsesc peste tot între mine şi fiinţă ca nimicul care *nu este* fiinţa. Lumea este umană. Se vede poziţia foarte specială a conştiinţei: fiinţa este peste tot, în contact cu mine, în jurul meu, ea se lasă pe mine, mă asediază şi eu sunt trimis continuu din fiinţă în fiinţă, această masă care este aici este fiinţă şi *nimic* mai mult; această stâncă, acest copac, acest peisaj: fiinţă şi altceva *nimic*. Aş vrea să prind această fiinţă şi nu mă mai găsesc decât *pe mine*. Înseamnă că, intermediară între fiinţă şi nefiinţă, cunoaşterea mă trimite la fiinţa absolută, dacă o vreau subiectivă, şi mă trimi-

te la mine însumi, când cred că prind absolutul. Însuşi sensul cunoaşterii este ceea ce nu este şi nu este ceea ce este, căci pentru a cunoaşte ființa aşa cum este ar trebui să fii această ființă, dar nu există „aşa cum este“ decât pentru că eu nu sunt ființa pe care o cunosc, iar dacă aş deveni ea, acel „aşa cum este“ ar dispărea şi n-ar putea nici măcar să fie gândit. Nu este vorba aici nici de un scepticism – care presupune tocmai că acest *aşa cum este* aparține ființei –, nici de un relativism. Cunoaşterea ne pune în prezența absolutului şi există un adevăr al cunoaşterii. Dar acest adevăr, cu toate că nu ne oferă nimic în plus şi nimic mai puțin decât absolutul, rămâne strict uman.

Veți fi uimiți, poate, că am tratat problema cunoaşterii fără să punem problema corpului şi a simțurilor şi nu ne-am referit nici o singură dată la ele. Nu intră în scopul nostru de a nu recunoaşte sau de a neglija rolul corpului. Dar e necesar, înainte de toate, în ontologie ca peste tot în altă parte, să se observe în discurs o ordine riguroasă. Or, corpul, oricare ar putea să fie funcția sa, apare mai întâi ca ceva *cunoscut*. N-am putea deci să-i atribuim lui cunoaşterea, nici să tratăm despre el înainte de a-l defini pe „a cunoaşte“, nici să derivăm din el, oricum şi în orice fel, cunoaşterea în structura sa fundamentală. În plus, corpul – corpul nostru – are drept trăsătură caracteristică de a fi în mod esențial *cunoscutul de către celălalt*: ceea ce eu cunosc este corpul celorlalți şi esențialul a ceea ce *ştiu* despre corpul meu vine din felul în care ceilalți îl văd. Astfel, natura corpului *meu* mă trimite la existența celuilalt şi la ființa-mea-pentru-celălalt. Eu descopăr cu el, pentru realitatea-umană, un alt mod de existență, la fel de fundamental ca ființa-pentru-sine şi pe care îl voi numi ființa-pentru-celălalt. Dacă vreau să descriu într-un mod exhaustiv raportul omului cu ființa trebuie acum să abordez studiul acestei noi structuri a ființei mele: pentru-celălalt. Căci realitatea-umană trebuie să fie în ființa sa, într-una şi aceeaşi apariție, pentru-sine-pentru-celălalt.

# Partea a treia

# Ființa-pentru-celălalt

## Capitolul întâi
## EXISTENȚA CELUILALT

### I
### *Problema*

Am descris realitatea-umană pornind de la conduitele negative şi de la *cogito*. Am descoperit, urmând acest fir conducător, că realitatea-umană este-pentru-sine. Asta este *tot* ce este ea? Fără să ieşim din atitudinea noastră de descriere reflexivă, putem să întâlnim moduri de conştiinţă care par să indice, rămânând în ele însele strict pentru-sine, un tip de structură ontologică radical diferită. Această structură ontologică este *a mea*, din cauza *mea* îmi fac eu griji şi totuşi această grijă „pentru-mine" îmi descoperă o fiinţă care este fiinţa *mea* fără să-fie-pentru-mine.

Să analizăm de exemplu ruşinea. Este vorba de un mod de conştiinţă a cărui structură este identică tuturor celor pe care le-am descris înainte. Ea este conştiinţă nepoziţională (de) sine ca ruşine şi, ca atare, este un exemplu de ceea ce germanii numesc „Erlebnis", ea este accesibilă reflexiei. În plus, structura sa este intenţională, este aprehendare ruşinoasă *de* ceva, iar acest ceva sunt *eu*. Mi-e ruşine de ceea ce *sunt*. Ruşinea realizează deci o relaţie intimă a mea cu mine: am descoperit prin ruşine un aspect al fiinţei *mele*. Şi totuşi, cu toate că anumite forme complexe şi derivate ale ruşinii ar putea să apară pe planul reflexiv, ruşinea nu este în mod originar un fenomen de reflexie. Într-adevăr, oricare ar fi rezultatele pe care le-am putea obţine în solitudine prin *practica* religioasă a ruşinii, ruşinea în structura sa primară este ruşine *faţă de* cineva. Tocmai am făcut un gest stângaci sau vulgar: acest gest se lipeşte de mine, eu nu îl judec, nici nu îl blamez, îl vizez pur şi simplu, îl realizez sub chipul pentru-sinelui. Dar iată că ridic, dintr-o dată, capul: cineva era acolo şi m-a văzut. Reali-

zez dintr-o dată întreaga vulgaritate a gestului meu şi mi-e ruşine. Este sigur că ruşinea mea nu este reflexivă, căci prezenţa celuilalt în conştiinţa mea, fie aceasta în maniera unui catalizator, este incompatibilă cu atitudinea reflexivă: în câmpul reflexiei mele eu nu pot întâlni niciodată decât conştiinţa care este a mea. Or, celălalt este mediatorul indispensabil dintre mine şi mine însumi: mi-e ruşine de mine *aşa cum îi apar* celuilalt. Şi, prin însăşi apariţia celuilalt, sunt pus în măsură să port o judecată asupra mea însumi ca asupra unui obiect, căci eu îi apar celuilalt ca obiect. Cu toate acestea, acest obiect apărut celuilalt nu este o imagine goală în spiritul altuia. Această imagine i-ar fi de fapt în întregime imputabilă celuilalt şi nu m-ar putea „atinge". Aş putea resimţi agasare, mânie în faţa ei, ca în faţa unui prost portret de-al meu, care îmi conferă o urâţenie sau o josnicie a expresiei pe care nu le am; dar eu n-aş putea fi atins de ea până-n măduva oaselor: ruşinea este, prin natură, *recunoaştere*. Recunosc că *sunt* cum mă vede celălalt. Nu este totuşi vorba de compararea a ceea ce sunt eu pentru mine cu ceea ce sunt pentru celălalt, ca şi cum aş găsi în mine, sub chipul de a fi al pentru-sinelui, un echivalent a ceea ce sunt eu pentru celălalt. Mai întâi, această comparaţie nu se întâlneşte în noi în calitate de operaţie psihică concretă; ruşinea este un frison imediat care mă străbate din cap până în picioare, fără nici o pregătire discursivă. Apoi, această comparaţie este imposibilă: eu nu pot pune ceea ce sunt în intimitate, fără distanţă, fără recul, fără perspectiva pentru-sinelui, în raport cu această fiinţă nejustificabilă şi în-sine care sunt pentru celălalt. Nu există nici etalon, nici tablă de corespondenţă. Noţiunea însăşi de *vulgaritate* implică de altfel o relaţie intermonadică. Nu eşti vulgar când eşti în întregime singur. Astfel, celălalt nu numai că mi-a revelat ceea ce eram: el m-a constituit într-un tip nou de fiinţă, care trebuie să suporte noi calificative. Această fiinţă nu era în potenţă în mine înaintea apariţiei celuilalt, căci n-ar fi putut găsi loc în pentru-sine: şi chiar dacă v-ar plăcea să mă dotaţi cu un corp în întregime constituit *înainte* ca acest corp să fie pentru ceilalţi, tot n-aţi putea plasa aici în potenţă vulgaritatea sau stângăcia mea, căci ele sunt semnificaţii şi, ca atare, depă-

șesc corpul și trimit deopotrivă la un martor capabil să le înțeleagă și la totalitatea realității-mele-umane. Dar această ființă nouă, care apare *pentru* celălalt, nu rezidă *în* celălalt; eu sunt responsabil de ea, așa cum bine arată acest sistem educativ care constă în „a face să le fie rușine“ copiilor de ceea ce sunt. Prin urmare, rușinea este rușine *de sine în fața celuilalt*; aceste două structuri sunt inseparabile. Dar, în același timp, am nevoie de celălalt pentru a sesiza din plin toate structurile ființei mele, pentru-sinele trimite la pentru-celălalt. Dacă deci vrem să sesizăm în totalitatea sa relația de a fi a omului cu ființa-în-sine, nu ne putem mulțumi cu descrierile schițate în capitolele precedente ale acestei lucrări; trebuie să răspundem la două probleme, altminteri foarte redutabile: mai întâi cea a existenței celuilalt, apoi cea a raportului meu de *ființă* cu ființa celuilalt.

## *II*
## *Capcanele solipsismului*

Este curios că problema Celorlalți nu i-a îngrijorat niciodată cu adevărat pe realiști. În măsura în care realistul își „dă tot“, lui i se pare neîndoielnic că și-l dă și pe celălalt. Într-adevăr, în mijlocul realului, ce este mai real decât celălalt? Este o substanță gânditoare de aceeași esență cu mine, care n-ar putea să dispară în calități secundare și calități primare și căreia îi găsesc în mine structurile esențiale. Totuși, în măsura în care realismul încearcă să dea socoteală de cunoaștere printr-o acțiune a lumii asupra substanței gânditoare, el nu este preocupat să stabilească o acțiune imediată și reciprocă a substanțelor gânditoare între ele: ele comunică prin intermediul lumii; între conștiința celuilalt și a mea, corpul meu ca lucru al lumii și corpul celuilalt sunt intermediarii necesari. Sufletul celuilalt este deci separat de al meu prin întreaga distanță care separă mai întâi sufletul meu de corpul meu, apoi corpul meu de corpul celuilalt și, în sfârșit, corpul celuilalt de sufletul său. Și dacă nu este sigur că raportul pentru-sinelui cu corpul este un raport de exterioritate (vom trata mai târziu această problemă), cel puțin este evident că relația corpului

meu cu corpul celuilalt este o relaţie de pură exterioritate indiferentă. Dacă sufletele sunt separate de către corpurile lor, ele sunt distincte aşa cum această călimară este distinctă de această carte, adică nu se poate concepe nici o prezenţă imediată a unuia la celălalt. Şi chiar dacă se admite o prezenţă imediată a sufletului meu la corpul celuilalt, tot mai îmi rămâne în cale întreaga densitate a unui corp până să-i ating sufletul. Dacă deci realismul îşi întemeiază certitudinea pe prezenţa „în persoană“ a lucrului spaţio-temporal la conştiinţa mea, n-ar putea să reclame aceeaşi evidenţă pentru realitatea sufletului celuilalt, de vreme ce, după chiar mărturisirea sa, acest suflet nu mi se oferă în persoană mie: el este o absenţă, o semnificaţie, corpul ne îndreaptă către el fără să-l ofere; într-un cuvânt, într-o filosofie întemeiată pe intuiţie nu există nici o intuiţie a sufletului celuilalt. Or, dacă nu ne jucăm cu cuvintele, asta înseamnă că realismul nu face nici un loc intuiţiei *celuilalt*: n-ar servi la nimic să spui că, cel puţin, corpul celuilalt ne este dat şi că acest corp este o anumită prezenţă a celuilalt sau a unei părţi a celuilalt: este adevărat că şi corpul aparţine totalităţii pe care o numim „realitate-umană“, ca una din structurile sale. Dar el nu este *corp al omului* decât în măsura în care există în unitatea indisolubilă a acestei totalităţi, aşa cum organul nu este organ viu decât în totalitatea organismului. Poziţia realismului, oferindu-ne un corp câtuşi de puţin cuprins în totalitatea umană, ci separat, ca o piatră sau un copac sau o bucată de ceară, a omorât la fel de sigur corpul precum scalpelul fiziologului care separă o bucată de carne din totalitatea vieţuitorului. Nu *corpul celuilalt* e cel prezent intuiţiei realiste: ci *un* corp. Un corp care, fără îndoială, are nişte aspecte şi o „*ἕξις*“ particulare, dar care aparţine totuşi marii familii a corpurilor. Dacă este adevărat că pentru un realism spiritualist sufletul este mai uşor de cunoscut decât corpul, corpul va fi mai uşor de cunoscut decât sufletul celuilalt.

La drept vorbind, realistul se sinchiseşte destul de puţin de această problemă: asta înseamnă că el ia existenţa celuilalt drept sigură. De aceea, psihologia realistă şi pozitivă a secolului al XIX-lea, luând drept dată existenţa aproapelui meu, se preocupă exclusiv să stabi-

lească mijloacele pe care le am ca să cunosc această existență și să descifreze pe baza corpurilor nuanțele unei conștiințe care îmi este străină. Corpul, se va spune, este un obiect a cărui „ἕξις" cere o interpretare aparte. Ipoteza care dă cel mai bine seama de comportamentele sale este cea a unei conștiințe analoage celei a mea și căreia i-ar reflecta diferitele emoții. Rămâne de explicat *cum* facem noi această ipoteză: ni se va spune când că prin analogie cu ceea ce știu despre mine însumi, când că experiența e cea care ne învață să descifrăm, de exemplu, colorarea subită a unei fețe ca promisiune a unor lovituri și strigăte furioase. Se va recunoaște că aceste procedee pot să ne ofere despre celălalt doar o cunoaștere *probabilă*: rămâne întotdeauna probabil că celălalt nu este decât un corp. Dacă animalele sunt mașini, de ce omul pe care-l văd trecând pe stradă n-ar fi una? De ce ipoteza radicală a behavioriștilor n-ar fi cea bună? Ceea ce văd pe acest chip nu este nimic decât efectul anumitor contracții musculare și acestea, la rândul lor, nu sunt decât efectul unui influx nervos căruia îi cunosc parcursul. De ce să nu reducem ansamblul acestor reacții la reflexe simple sau condiționate? Dar cea mai mare parte a psihologilor rămân convinși de existența celuilalt ca realitate totalitară cu aceeași structură ca a lor. Pentru ei existența celuilalt este sigură, iar cunoașterea pe care o avem despre ea este probabilă. Se vede sofismul realismului. De fapt, trebuie să răsturnăm termenii acestei afirmații și să recunoaștem că, dacă celălalt nu ne este accesibil decât prin cunoașterea pe care o avem despre el și dacă această cunoaștere este una conjecturală, existența celuilalt este numai conjecturală și rolul reflecției critice e de a determina gradul său exact de probabilitate. Astfel, printr-o curioasă întoarcere, pentru că a pus realitatea lumii exterioare, realistul este constrâns să se cufunde în idealism atunci când are în vedere existența celuilalt. Dacă, așadar, corpul este un obiect real care acționează în mod real asupra substanței gânditoare, celălalt devine o pură reprezentare, a cărui *esse* este un simplu *percipi*, adică a cărui existență este măsurată de cunoașterea pe care o avem despre el. Teoriile mai moderne ale *Einfühlung**-ului, *simpatiei*

* (germ.) empatie (*n.tr.*).

și *formelor* nu fac decât să perfecționeze descrierea mijloacelor noastre de a-l prezentifica pe celălalt, dar ele nu așază dezbaterea pe terenul său veritabil: fie că celălalt este mai întâi *simțit*, fie că apare în experiență ca o formă singulară înaintea oricărei obișnuințe și în absența oricărei inferențe analogice, nu înseamnă mai puțin că obiectul semnificant și simțit, forma expresivă trimit expresia pur și simplu la o totalitate umană a cărei existență rămâne pur și simplu conjecturală.

Dacă realismul ne trimite astfel la idealism, nu ar fi atunci mai înțelept să ne punem imediat în perspectiva idealistă și critică? De vreme ce celălalt este „reprezentarea mea“, nu e mai bine să întrebăm această reprezentare în sânul unui sistem care reduce ansamblul obiectelor la un grup legat de reprezentări și care măsoară orice existență prin cunoașterea pe care a dobândesc despre ea?

Vom găsi totuși puțin ajutor la un Kant: într-adevăr, preocupat să stabilească legile universale ale subiectivității, care sunt aceleași pentru toți, el nu a abordat problema *persoanelor*. Subiectul este doar esența comună a acestor *persoane*, el nu ți-ar putea permite să determini multiplicitatea lor mai mult decât îți permite esența omului, pentru Spinoza, s-o determini pe cea a oamenilor concreți. Pare deci la prima vedere că filosoful german a așezat problema celuilalt printre cele care nu se remarcă din critica sa. Totuși, să privim mai bine: ca atare, celălalt este dat în experiența noastră; este un obiect și un obiect particular. Kant s-a plasat în punctul de vedere al subiectului pur pentru a determina condițiile de posibilitate nu numai ale unui obiect în general, ci ale diverselor categorii de obiecte: obiectul fizic, obiectul matematic, obiectul frumos sau urât și cel care prezintă caractere teleologice. Din acest punct de vedere i s-au putut reproșa lacune operei sale și s-a dorit, de exemplu, să se stabilească în continuare, de către un Dilthey, condițiile de posibilitate ale obiectului istoric, adică s-a încercat o critică a rațiunii istorice. De asemenea, dacă este adevărat că celălalt reprezintă un tip particular de obiect care se descoperă experienței noastre, este necesar, în însăși perspectiva unui kantism riguros, să ne întrebăm cum este posibilă cunoașterea celuilalt, adică să stabilim condițiile de posibilitate ale experienței celorlalți.

Într-adevăr, ar fi în întregime greşit să asimilezi problema celuilalt cu cea a realităţilor noumenale. Cu siguranţă, dacă există „*ceilalţi*“ şi dacă sunt asemănători mie, problema existenţei lor inteligibile poate să se pună pentru ei aşa cum se pune pentru mine cea a existenţei mele noumenale; cu siguranţă, de asemenea, acelaşi răspuns va fi valabil şi pentru ei, şi pentru mine: această existenţă noumenală poate fi doar gândită, însă nu concepută. Dar atunci când îl vizez pe celălalt în experienţa mea cotidiană, nu vizez deloc o realitate noumenală, nu mai mult decât sesizez sau vizez realitatea mea inteligibilă atunci când iau cunoştinţă de emoţiile sau de gândurile mele empirice. Celălalt este un fenomen care trimite la alte fenomene: la o furie-fenomen pe care el o resimte faţă de mine, la o serie de gânduri care îi apar ca fenomene ale simţului său intern; ceea ce vizez în celălalt nu este nimic mai mult decât ceea ce găsesc în mine însumi. Doar că aceste fenomene sunt radical distincte de toate celelalte.

În primul rând, apariţia celuilalt în experienţa mea se manifestă prin prezenţa unor forme organizate, ca mimica şi expresia, actele şi conduitele. Aceste forme organizate trimit la o unitate organizatoare care se situează din principiu în afara experienţei noastre. Această furie a celuilalt, în măsura în care ea îi apare simţului său intern şi se refuză prin natură apercepţiei mele, e cea care dă semnificaţia şi care este poate cauza seriei de fenomene pe care le sesizez în experienţa mea sub numele de expresie sau de mimică. Celălalt, ca unitate sintetică a experienţelor sale şi ca voinţă în aceeaşi măsură ca şi pasiune, vine să organizeze experienţa *mea*. Nu este vorba de pura şi simpla acţiune a unui noumen incognoscibil asupra sensibilităţii mele, ci de constituirea în câmpul experienţei mele, de către o fiinţă care nu sunt eu, a unor grupuri legate de fenomene. Iar aceste fenomene, spre deosebire de toate celelalte, nu trimit la experienţe posibile, ci la experienţe care, din principiu, sunt în afara experienţei mele şi aparţin unui sistem care îmi este inaccesibil. Dar, pe de altă parte, condiţia de posibilitate a oricărei experienţe este că subiectul îşi organizează impresiile într-un sistem legat. De aceea nu găsim în lucruri „decât ceea ce am pus în ele“. Celălalt nu poate să ne apară deci fără contradicţie

ca organizându-ne experiența: ar exista o supradeterminare a fenomenului. Putem oare să utilizăm aici cauzalitatea? Această întrebare este bine pusă pentru a sublinia caracterul ambiguu al celuilalt într-o filosofie kantiană. Într-adevăr, cauzalitatea n-ar putea lega între ele decât fenomene. Dar mânia pe care celălalt o resimte este un fenomen, iar expresia furioasă pe care o percep eu este un altul. Poate să existe între ele o legătură cauzală? Ar fi conform cu natura lor fenomenală; și, în acest sens, eu nu renunț deloc să consider roșeața de pe chipul lui Paul drept efectul mâniei sale: asta face parte din afirmațiile mele curente. Dar, pe de altă parte, cauzalitatea nu are sens decât dacă unește fenomene ale *unei aceleiași* experiențe și contribuie la constituirea acestei experiențe. Poate ea servi drept punte între două experiențe radical separate? Trebuie notat aici că, folosind-o în această calitate, aș face-o să-și piardă natura de unificare *ideală* a aparițiilor empirice: cauzalitatea kantiană este unificare a momentelor timpului *meu* sub forma ireversibilității. Cum să admiți că ea va unifica timpul meu și pe cel al celuilalt? Ce relație temporală să stabilești între decizia de a se exprima, fenomen apărut în țesătura experienței celuilalt, și expresie, fenomen al experienței *mele*? Simultaneitatea? Succesiunea? Dar cum poate un moment al timpului *meu* să fie în raport de simultaneitate sau de succesiune cu un moment al timpului celuilalt? Chiar dacă o armonie prestabilită și, de altfel, incomprehensibilă în perspectiva kantiană ar face să corespundă clipă cu clipă cele două timpuri avute în vedere, ele nu ar rămâne mai puțin *două* timpuri fără relație de vreme ce, pentru fiecare dintre ele, sinteza unificatoare a momentelor este un act al subiectului. Universalitatea timpurilor, la Kant, nu este decât universalitatea unui concept, ea înseamnă doar că fiecare temporalitate trebuie să posede o structură definită, că condițiile de posibilitate ale unei experiențe temporale sunt valabile pentru toate temporalitățile. Dar această identitate a esenței temporale nu împiedică mai mult diversitatea incomunicabilă a timpurilor decât împiedică identitatea esenței umane diversitatea incomunicabilă a conștiințelor umane. În consecință, raportul conștiințelor fiind prin natură de negândit, conceptul de *celălalt* n-ar putea

să *constituie* experiența noastră: *va trebui să-l aranjăm*, *împreună* cu conceptele teleologice, printre conceptele *regulatoare*. Celălalt aparține deci categoriei „ca și cum"-urilor, este o ipoteză *a priori* care nu are altă justificare decât unitatea căreia el îi permite să fie operată în experiența noastră și care n-ar putea fi gândită fără contradicție. Într-adevăr, dacă este posibil să concepi, în calitate de pură ocazie a cunoașterii, acțiunea unei realități inteligibile asupra sensibilității noastre, dimpotrivă, nu este nici măcar conceptibil ca un fenomen, a cărui realitate este strict relativă la apariția sa în experiența celuilalt, să acționeze *în mod real* asupra unui fenomen al experienței *mele*. Și chiar dacă am admite că acțiunea unui inteligibil se exercită deopotrivă asupra experienței mele și asupra celei a celuilalt (în sensul în care realitatea inteligibilă l-ar afecta pe celălalt chiar în măsura în care ea m-ar afecta pe mine), n-ar rămâne mai puțin radical imposibil de stabilit sau chiar de postulat un paralelism și o tablă de corespondență între două sisteme care se constituie în mod spontan.[1]

Dar, pe de altă parte, calitatea de concept regulator i se potrivește conceptului de celălalt? Într-adevăr, nu este vorba să stabilești o unitate mai puternică între fenomenele experienței mele cu ajutorul unui concept pur formal care ar permite doar descoperiri de detaliu în obiectele care îmi apar. Nu este vorba de un fel de ipoteză *a priori* nedepășind câmpul experienței mele și incitând la noi căutări în chiar limitele acestui câmp. Percepția obiectului-celălalt trimite la un sistem coerent de reprezentări, iar acest sistem *nu este al meu*. Asta înseamnă că celălalt nu este, în experiența mea, un fenomen care trimite la experiența mea, ci că el se referă, din principiu, la fenomene situate în afara oricărei experiențe posibile pentru mine. Și, cu siguranță, conceptul de celălalt permite descoperiri și previziuni în sânul sistemului meu de reprezentări, o restrângere a țesăturii fenomenelor: grație ipotezei despre *ceilalți* eu pot să prevăd *acest* gest pornind de la *această* expresie. Dar acest concept nu se prezintă ca acele noțiuni științifi-

[1] Chiar dacă am admite metafizica naturii a lui Kant și tabela principiilor pe care el a întocmit-o, ar fi posibil să concepem fizici radical diferite pornind de la aceste principii.

ce (imaginarii, de exemplu) care intervin în cursul unui calcul de fizică, ca nişte instrumente, fără să fie prezente în enunţarea empirică a problemei şi pentru a fi eliminate din rezultate. Conceptul de celălalt nu este pur instrumental: departe de a exista *pentru* a servi la unificarea fenomenelor, trebuie spus, dimpotrivă, că anumite categorii de fenomene par să nu existe decât *pentru* el. Existenţa unui sistem de semnificaţii şi de experienţe radical distinct de cel al meu este cadrul fix către care *trimit*, în însăşi curgerea lor, serii diverse de fenomene. Iar acest cadru, din principiu exterior experienţei mele, se umple puţin câte puţin. Pe acest *celălalt*, căruia nu-i putem sesiza relaţia cu mine şi care nu este niciodată dat, noi îl constituim puţin câte puţin ca obiect concret: nu el este instrumentul care îmi serveşte la a prevedea un eveniment al experienţei mele, ci evenimentele experienţei mele sunt cele care servesc la a-l constitui pe celălalt în calitate de celălalt, adică în calitate de sistem de reprezentări intangibil ca obiect concret şi cognoscibil. Ceea ce eu vizez în mod constant *prin intermediul* experienţelor mele sunt sentimentele celuilalt, ideile celuilalt, voliţiile celuilalt, caracterul celuilalt. Înseamnă că, într-adevăr, celălalt nu este numai cel pe care-l văd, ci cel *care mă vede*. Eu îl vizez pe celălalt în măsura în care el este un sistem legat de experienţe intangibil în care eu figurez ca un obiect printre altele. Dar în măsura în care mă străduiesc să determin natura concretă a acestui sistem de reprezentări şi locul pe care-l ocup eu acolo în calitate de obiect, eu transcend în mod radical câmpul experienţei mele: mă ocup de o serie de fenomene care, din principiu, nu vor putea fi niciodată accesibile intuiţiei mele şi, în consecinţă, depăşesc drepturile cunoaşterii mele; caut să leg între ele experienţe care nu vor fi niciodată experienţele mele şi, în consecinţă, această muncă de construcţie şi de unificare nu poate servi cu nimic la unificarea propriei mele experienţe: în măsura în care celălalt este o absenţă, el îi scapă *naturii*. Nu s-ar putea deci califica celălalt drept concept regulator. Şi, cu siguranţă, idei ca Lumea, de exemplu, scapă de aceea din principiu experienţei mele: dar cel puţin se raportează la ea şi nu au sens decât prin ea. Celălalt, dimpotrivă, se prezintă, într-un anume sens, ca negaţia radicală a

experienței mele, de vreme ce el este cel pentru care eu sunt nu subiect, ci obiect. Eu mă străduiesc deci, ca subiect de cunoaştere, să determin ca obiect subiectul care îmi neagă caracterul de subiect şi mă determină el însuşi ca obiect.

Astfel *celălalt* nu poate fi, în perspectiva idealistă, considerat nici drept concept constitutiv, nici drept concept regulator al cunoaşterii mele. El este conceput ca *real* şi totuşi eu nu-i pot concepe raportul real cu mine, eu îl construiesc ca obiect şi totuşi nu este oferit prin intuiție, eu îl pun ca *subiect* şi totuşi îl consider în calitate de obiect al gândurilor mele. Nu rămân deci decât două soluții pentru idealist: sau să se debaraseze în întregime de conceptul de celălalt şi să demonstreze că este inutil pentru constituirea experienței mele, sau să afirme existența reală a celuilalt, adică să pună o comunicare reală şi extra-empirică între conştiințe.

Prima soluție este cunoscută sub numele de solipsism: dacă totuşi ea se formulează, în conformitate cu denumirea sa, ca afirmare a *solitudinii* mele ontologice, ea este pură ipoteză metafizică, perfect nejustificată şi gratuită, căci înseamnă să spui că în afară de mine *nimic* nu există, ea depăşeşte deci câmpul strict al experienței mele. Dar dacă se prezintă mai modest ca un refuz de a părăsi terenul solid al experienței, ca o tentativă pozitivă de a nu face uz de conceptul de celălalt, ea este perfect logică, rămâne pe planul pozitivismului critic şi, cu toate că se opune tendințelor celor mai profunde ale ființei noastre, ea îşi trage justificarea din contradicțiile noțiunii de *ceilalți*, considerată din perspectiva idealistă. O psihologie care s-ar vrea exactă şi obiectivă, precum „behaviorismul" lui Watson, nu face în concluzie decât să adopte solipsismul ca ipoteză de lucru. Nu va fi vorba de negarea prezenței, în câmpul experienței mele, a unor obiecte pe care le-am putea numi „ființe psihice", ci doar de a practica un fel de *ἐποχή* privind existența de sisteme de reprezentare organizate de către un subiect şi situate în afara experienței mele.

În fața acestei soluții, Kant şi majoritatea post-kantienilor continuă să afirme existența celuilalt. Dar ei nu se pot referi decât la bunul-simț sau la tendințele noastre profunde pentru a-şi justifica

afirmația. Se știe că Schopenhauer tratează solipsistul drept „nebun închis într-o cazemată inexpugnabilă". Iată o recunoaștere de neputință. Înseamnă că, într-adevăr, prin punerea existenței celuilalt, se sparg imediat cadrele idealismului și se recade într-un realism metafizic. Mai întâi, punând o pluralitate de sisteme închise care nu pot comunica decât prin exterior, restabilim implicit noțiunea de substanță. Fără îndoială, aceste sisteme sunt nesubstanțiale de vreme ce sunt simple sisteme de reprezentări. Dar exterioritatea lor reciprocă este exterioritate *în sine*; ea este fără să fie cunoscută; nu-i sesizăm nici măcar efectele într-o manieră sigură, de vreme ce ipoteza solipsistă rămâne tot timpul posibilă. Ne limităm să punem acest neant în sine ca pe un fapt absolut: într-adevăr, el nu este relativ la cunoașterea noastră despre celălalt, ci, dimpotrivă, el este cel care o condiționează. Deci, chiar dacă conștiințele nu sunt decât pure legături conceptuale de fenomene, chiar dacă regula existenței lor este „*percipere*" și „*percipi*", nu rămâne mai puțin adevărat că *multiplicitatea* acestor sisteme relaționale este multiplicitate în sine și că ea le transformă imediat în sisteme în sine. Dar, în plus, dacă stabilesc că experiența mea a mâniei celuilalt are drept corelativ, într-un alt sistem, o experiență subiectivă de mânie, restaurez sistemul imaginii adevărate, de care Kant avusese atâta grijă să se debaraseze. Cu siguranță, e vorba de un raport de legătură între două fenomene, mânia percepută în gesturi și mimici și mânia aprehendată ca realitate fenomenală a simțului intern – și nu de un raport între un fenomen și un lucru în sine. Dar nu e mai puțin adevărat că, aici, criteriul adevărului este conformitatea gândirii cu obiectul său, nu acordul reprezentărilor între ele. Într-adevăr, tocmai pentru că aici orice recurs la noumen este îndepărtat, fenomenul mâniei resimțite este, față de cel al mâniei constatate, ca *realul obiectiv* față de imaginea sa. Problema este tocmai cea a reprezentării adecvate, de vreme ce există un *real* și un mod de percepere a acestui real. Dacă ar fi vorba de propria mea mânie aș putea, într-adevăr, să consider manifestările sale subiective și manifestările sale psihologice și obiectiv decelabile ca două serii de efecte ale uneia și aceleiași cauze, fără ca una din serii să reprezinte *adevărul* mâniei

sau *realitatea* sa, iar cealaltă doar efectul sau imaginea sa. Dar dacă una din seriile fenomenelor rezidă în cealaltă, iar cealaltă în mine, una funcţionează ca realitate a celeilalte şi schema realistă a adevărului este singura care s-ar putea aplica aici.

Astfel, am abandonat poziţia realistă a problemei doar pentru că ea sfârşea cu necesitate în idealism; ne-am plasat în mod deliberat în perspectiva idealistă şi n-am câştigat nimic aici, căci aceasta, la rândul ei, în măsura în care refuză ipoteza solipsismului, a ajuns la un realism dogmatic şi total nejustificat. Să vedem dacă putem înțelege această inversare bruscă a doctrinelor şi dacă putem să tragem din acest paradox vreo învăţătură care va facilita o punere corectă a problemei.

La originea problemei existenţei celuilalt există o presupoziţie fundamentală: celălalt, într-adevăr, este *celălalt*, adică eul care *nu este* eu; sesizăm deci aici o negaţie ca structură constitutivă a fiinţei-celălalt. Presupoziţia comună idealismului şi realismului este că negaţia constitutivă este negaţie de exterioritate. Celălalt este cel care nu este eu şi cel care eu nu sunt. Acest *nu* indică un neant ca element de separaţie *dat* între celălalt şi mine însumi. Între celălalt şi mine însumi *există* un neant de separaţie. Acest neant nu-şi trage originea din mine însumi, nici din celălalt, nici dintr-o relaţie reciprocă dintre celălalt şi mine însumi; dimpotrivă, el este, în mod originar, fundamentul oricărei relaţii între celălalt şi mine, ca absență primară de relaţie. Înseamnă că, într-adevăr, celălalt îmi apare în mod empiric cu ocazia percepţiei unui corp, iar acest corp este un în-sine exterior corpului meu; tipul de relaţie care uneşte şi separă aceste două corpuri este relaţia spaţială ca raport al lucrurilor care n-au raport între ele, ca exterioritate pură în măsura în care ea este dată. Realistul care crede că-l sesizează pe *celălalt* prin intermediul corpului său estimează deci că el este separat de celălalt ca un corp de alt corp, ceea ce înseamnă că sensul ontologic al negaţiei conţinute în judecata: „Eu nu sunt Paul“ e de acelaşi tip cu cel al negaţiei conținute în judecata: „Masa nu este scaun.“ Separarea conştiinţelor fiind astfel imputabilă corpurilor, există un spaţiu originar între conştiinţele diverse, adică, mai precis, un neant *dat*, o distanţă absolută şi suportată în mod pa-

siv. Idealismul, desigur, reduce corpul meu şi corpul celuilalt la sisteme obiective de reprezentare. Corpul meu, pentru Schopenhauer, nu este nimic altceva decât „obiectul imediat". Dar nu se suprimă din această cauză distanța absolută dintre conştiințe. Un sistem total de reprezentări – adică fiecare monadă –, neputând fi limitat decât de către el însuşi, n-ar putea să întrețină raport cu ceea ce nu este el. Subiectul cunoscător nu poate nici să limiteze un alt subiect, nici să se limiteze prin el. El este izolat prin plenitudinea sa pozitivă şi, prin urmare, între el însuşi şi un alt sistem la fel de izolat este păstrată o separație *spațială* ca tipul însuşi al exteriorității. În consecință, chiar *spațiul* e cel care separă în mod implicit conştiința mea de cea a celuilalt. Mai trebuie adăugat că idealistul, fără să-şi dea seama, recurge la un „al treilea om" pentru a face să apară această negație de exterioritate. Căci, am văzut, orice relație externă, în măsura în care nu este constituită prin chiar termenii săi, cere un martor pentru a o stabili. Astfel, pentru idealist, ca şi pentru realist, o concluzie se impune: din cauză că celălalt ne este revelat într-o lume spațială, un spațiu real sau ideal e cel care ne separă de celălalt.

Această presupoziție antrenează o gravă consecință: într-adevăr, dacă trebuie să fiu în raport cu celălalt sub modul exteriorității indiferente, n-aş putea să mai fiu afectat în ființa mea de către apariția sau suprimarea celuilalt decât precum un în-sine prin apariția sau dispariția unui alt în-sine. Prin urmare, din moment ce celălalt nu poate acționa asupra ființei mele prin ființa sa, singurul fel în care poate să mi se reveleze este de a-i apărea ca *obiect* conştiinței mele. Dar trebuie înțeles prin asta că eu trebuie să-l constitui pe celălalt ca unificarea pe care spontaneitatea mea o impune unei diversități de impresii, adică eu sunt cel care îl constituie pe celălalt în câmpul experienței sale. Celălalt nu ar putea deci să fie pentru mine decât o *imagine*, chiar dacă, pe de altă parte, întreaga teorie a cunoaşterii pe care am edificat-o vizează să respingă această noțiune de imagine; şi doar un martor care ar fi exterior deopotrivă mie însumi şi celuilalt ar putea să compare imaginea cu modelul şi să decidă dacă ea este adevărată. Acest martor, pe de altă parte, pentru a fi autorizat, n-ar tre-

lui să fie, la rândul său, faţă de mine însumi şi faţă de celălalt într-un raport de exterioritate, altfel nu ne-ar cunoaşte decât prin imagini. Ar trebui ca, în unitatea ek-statică a fiinţei sale, el să fie deopotrivă *aici*, la mine, ca negaţie *internă* de mine însumi şi *acolo*, la celălalt, ca negaţie *internă* de celălalt. Astfel, acel recurs la Dumnezeu pe care îl găsim la Leibniz este pur şi simplu un recurs la negaţia de interioritate: e ceea ce disimulează noţiunea teologică de *creaţie*: Dumnezeu totodată este şi nu este eu însumi şi celălalt, de vreme ce ne creează. Într-adevăr, se cuvine ca el *să fie* eu însumi pentru a-mi sesiza realitatea fără intermediar şi într-o evidenţă apodictică şi ca el să nu fie eu, pentru a-şi păstra imparţialitatea de martor şi pentru a putea, acolo, să fie şi să nu fie celălalt. Imaginea creaţiei este mai adecvată aici, de vreme ce în actul creator eu văd până în profunzime ceea ce creez – căci ceea ce creez sunt eu – şi totuşi ceea ce creez mi se opune închizându-se în sine într-o afirmare de obiectivitate. Astfel presupoziţia spaţializatoare nu ne dă de ales: trebuie să recurgem la Dumnezeu sau să cădem într-un probabilism care lasă uşa deschisă solipsismului. Dar această concepţie despre un Dumnezeu care *este* creaturile sale ne face să cădem într-o nouă încurcătură: e cea pe care o exprimă problema substanţelor în gândirea postcarteziană. Dacă Dumnezeu este eu şi dacă este celălalt, cine este cel care îmi garantează propria mea existenţă? Dacă creaţia trebuie *continuată*, eu rămân mereu în suspensie între o existenţă distinctă şi o fuziune panteistă în Fiinţa Creatoare. Dacă creaţia este un act originar şi dacă m-am închis faţă de Dumnezeu, nimic nu-i mai garantează lui Dumnezeu existenţa mea, căci el nu mai este unit cu mine decât printr-un raport de exterioritate, precum sculptorul cu statuia terminată, şi de acum înainte el nu mă poate cunoaşte decât prin imagini. În aceste condiţii, noţiunea de Dumnezeu, deşi revelându-ne negaţia de interioritate ca singura legătură posibilă între conştiinţe, lasă să apară întreaga sa insuficienţă: Dumnezeu nu este nici necesar, nici suficient ca garant al existenţei celuilalt; în plus, existenţa lui Dumnezeu ca intermediar între mine şi celălalt presupune deja prezenţa ca legătură de interioritate a unui celălalt la mine însumi, de vreme ce Dumnezeu,

fiind dotat cu calităţile esenţiale ale unui Spirit, apare drept chintesenţa celuilalt şi de vreme ce el trebuie să poată deja să fie în legătură de interioritate cu mine însumi pentru ca un fundament real al existenţei celuilalt să fie valabil pentru mine. Se pare deci că o teorie pozitivă a existenţei celuilalt ar trebui să poată, în acelaşi timp, să evite solipsismul şi să se lipsească de recursul la Dumnezeu dacă ea priveşte relaţia mea originară cu celălalt ca o negaţie de interioritate, aşadar ca o negaţie care pune distincţia originară dintre celălalt şi mine însumi exact în măsura în care ea mă determină pe mine prin celălalt şi în care îl determină pe celălalt prin mine. Este posibil să privim problema sub acest aspect?

## *III*
## *Husserl, Hegel, Heidegger*

Se pare că filosofia secolelor al XIX-lea şi al XX-lea a înţeles că nu poţi scăpa de solipsism dacă începi prin a te avea în vedere pe tine însuţi şi pe celălalt sub aspectul a două substanţe separate: într-adevăr, orice unire a acestor substanţe trebuie socotită imposibilă. De aceea, cercetarea teoriilor moderne ne revelează un efort de a sesiza chiar în sânul conştiinţelor o legătură fundamentală şi transcendentă cu celălalt care să-i fie constitutivă fiecărei conştiinţe chiar la apariţia sa. Dar dacă pare să se abandoneze postulatul negaţiei externe, se păstrează totuşi consecinţa sa esenţială, adică afirmaţia că legătura mea fundamentală cu celălalt este realizată de *cunoaştere.*

Într-adevăr, atunci când Husserl se preocupă în *Meditaţiile carteziene* şi în *Formale und Transzendentale Logik* să respingă solipsismul, el crede că ajunge aici arătând că recursul la celălalt este condiţie indispensabilă a constituirii unei lumi. Fără a intra în detaliul doctrinei, ne vom limita să-i indicăm principalul resort: pentru Husserl, lumea aşa cum se revelează conştiinţei este intermonadică. Celălalt nu este aici prezent doar precum cutare apariţie concretă şi empirică, ci ca o condiţie permanentă a unităţii şi bogăţiei sale. Fie că eu analizez în solitudine sau în compania altora această masă sau

acest copac sau această bucată de zid, celălalt este mereu aici ca un strat de semnificaţii constitutive care aparţin însuşi obiectului pe care-l am în vedere; pe scurt, ca veritabilul garant al obiectivităţii sale. Şi cum eul nostru psiho-fizic este contemporan cu lumea, face parte din lume şi cade cu lumea sub acţiunea reducţiei fenomenologice, celălalt apare ca necesar însuşi constituirii acestui eu. Dacă trebuie să mă îndoiesc de existenţa lui Pierre, prietenul meu – sau de a altora în general – în măsura în care această existenţă este din principiu în afara experienţei mele, trebuie să mă îndoiesc de asemenea de fiinţa mea concretă, de realitatea mea empirică de profesor, având cutare sau cutare înclinaţii, cutare obişnuinţe, cutare caracter. Nu există privilegiu pentru eul *meu*: Ego-ul meu empiric şi Ego-ul empiric al celuilalt apar în acelaşi timp în lume; şi semnificaţia generală „celălalt“ este necesară la constituirea atât a unuia, cât şi a celuilalt dintre aceşti „ego“. Astfel, fiecare obiect, departe de a fi, ca pentru Kant, constituit printr-o simplă relaţie cu *subiectul*, apare în experienţa mea concretă ca polivalent, el se dă în mod originar ca posedând sisteme de referinţă la o pluralitate infinită de conştiinţe; celălalt nu mi se descoperă doar cu ocazia apariţiilor concrete ale lui Pierre sau Paul, ci el îmi este descoperit şi *de către* masă, *de către* zid, ca cel la care se referă continuu obiectul considerat.

Cu siguranţă, aceste opinii realizează un progres faţă de doctrinele clasice. Este incontestabil că lucrul-ustensilă trimite din momentul descoperirii sale la o pluralitate de pentru-sine-uri. Vom reveni la asta. Este sigur de asemenea că semnificaţia „celălalt“ nu poate să vină din experienţă, nici dintr-un raţionament prin analogie operat cu ocazia experienţei: dimpotrivă, in lumina conceptului de *celălalt* se interpretează experienţa. Înseamnă asta oare că este *a priori* conceptul de celălalt? Vom încerca în continuare să vedem dacă aşa este. Dar în ciuda acestor incontestabile avantaje, teoria lui Husserl nu ne pare sensibil diferită de cea a lui Kant. Căci, într-adevăr, dacă Ego-ul meu empiric nu este mai sigur decât cel al celuilalt, Husserl a păstrat totuşi subiectul transcendental care este radical distinct de acesta şi care se aseamănă puternic cu subiectul kantian. Or, ceea ce ar trebui

arătat nu este paralelismul „Ego"-urilor empirice, de care nu se îndoiește nimeni, este cel al subiectelor transcendentale. Înseamnă că, într-adevăr, celălalt nu este *niciodată* acest personaj empiric care se întâlnește în experiența mea: subiectul transcendental e cel la care acest personaj trimite prin natură. Astfel, veritabila problemă e cea a legăturii dintre subiectele transcendentale dincolo de experiență. Dacă se răspunde că, de la început, subiectul transcendental trimite la alte subiecte *pentru constituirea* ansamblului noematic, e ușor de răspuns că el trimite la ele ca la niște *semnificații*. Celălalt ar fi aici ca o categorie suplimentară care mi-ar permite să constitui o lume, și nu o ființă reală existând dincolo de această lume. Și, fără îndoială, „categoria" de celălalt implică, în însăși semnificația sa, o trimitere din cealaltă parte a lumii la un subiect, dar această trimitere n-ar putea fi decât ipotetică, ea are pura valoare a unui conținut de concept unificator; ea este valabilă în și pentru lume, drepturile sale se limitează la lume, iar celălalt este prin natură în afara lumii. De altfel, Husserl și-a smuls însăși posibilitatea de a înțelege ce poate semnifica *ființa* extramundană a celuilalt, de vreme ce definește *ființa* ca simplă indicație a unei serii infinite de operații de efectuat. Nu s-ar putea măsura mai bine ființa prin cunoaștere. Or, admițând chiar că, în general, cunoașterea măsoară ființa, ființa celuilalt se măsoară în realitatea sa prin cunoașterea pe care celălalt o capătă despre el însuși, nu prin cea pe care eu o obțin despre el. Ceea ce este de atins prin mine este celălalt, nu în măsura în care eu îl cunosc, ci în măsura în care el ia cunoștință de sine, ceea ce este imposibil: asta ar presupune, într-adevăr, identificarea, în interioritate, a mea cu celălalt. Regăsim aici această distincție de principiu între celălalt și mine însumi, care nu vine din exterioritatea corpurilor noastre, ci din simplul fapt că fiecare dintre noi există în interioritate și că o cunoaștere valabilă a interiorității nu se poate face decât în interioritate, ceea ce interzice din principiu orice *cunoaștere* a celuilalt așa cum se cunoaște el, adică așa cum este. De altfel, Husserl a înțeles asta de vreme ce îl definește pe „celălalt", așa cum se dezvăluie el experienței noastre concrete, ca o *absență*. Dar, în filosofia lui Husserl cel puțin, cum să ai o intuiție

plină a unei absențe? Celălalt este obiectul intențiilor vide, celălalt se refuză din principiu şi fuge; singura realitate care rămâne este deci cea a intenției *mele*: celălalt este noema vidă care corespunde năzuinței mele către celălalt, în măsura în care el apare în mod concret în experiența mea; este un ansamblu de operații de unificare şi de constituire a experienței mele, în măsura în care el apare ca un concept transcendental. Husserl îi răspunde solipsistului că existența celuilalt este la fel de sigură ca cea a lumii – cuprinzând în lume existența mea psiho-fizică; dar solipsistul nu spune altceva: ea este la fel de sigură, va spune el, dar nu mai mult. Existența lumii este măsurată, va adăuga el, prin cunoaşterea pe care o realizez eu despre ea; n-ar putea fi altfel nici pentru existența celuilalt.

Crezusem, altădată, că se poate scăpa de solipsism refuzându-i lui Husserl existența „Ego"-ului său transcendental.[1] Mi se părea atunci că nu mai rămâne nimic în conştiința mea care să fie privilegiat în raport cu celălalt, de vreme ce o goleam de subiectul său. Dar, în realitate, cu toate că rămân convins că ipoteza unui subiect transcendental este inutilă şi nefastă, abandonarea sa nu face să avanseze cu nici un pas problema existenței celuilalt. Chiar dacă, în afară de Ego-ul empiric, n-ar mai exista *nimic altceva* decât conştiința *despre* acest Ego – adică un câmp transcendental fără subiect –, aceasta n-ar însemna că afirmarea mea a celuilalt nu postulează şi nu cere existența dincolo de lume a unui asemenea câmp transcendental; şi, prin urmare, singurul fel de a scăpa de solipsism ar fi, şi aici, de a dovedi că, în însăşi ființa sa, conştiința mea transcendentală este afectată de existența extramundană a altor conştiințe de acelaşi tip. Astfel, pentru că a redus ființa la o serie de semnificații, singura legătură pe care Husserl a putut-o stabili între ființa mea şi cea a celuilalt este cea a *cunoaşterii*; el n-ar putea deci – nu mai mult decât Kant – să scape de solipsism.

Dacă, fără a observa regulile succesiunii cronologice, ne conformăm celor ale unui fel de dialectică netemporală, soluția pe care Hegel o dă problemei, în primul volum al *Fenomenologiei spiritului*,

[1] „La Transcendance de l'Ego", in *Recherches philosophiques*, 1937.

ne va părea că realizează un progres important faţă de cea pe care o propunea Husserl. Într-adevăr, apariţia celuilalt nu mai este indispensabilă constituirii lumii şi „ego"-ului meu empiric: ci înseşi existenţei conştiinţei mele în calitate de conştiinţă de sine. Într-adevăr, în calitate de conştiinţă de sine, Eul se sesizează pe el însuşi. Egalitatea „eu = eu" sau „Eu sunt eu" este însăşi expresia acestui lucru. De la început această conştiinţă de sine este pură identitate cu ea însăşi; pură existenţă pentru sine. Ea are certitudinea de sine însăşi, dar această certitudine este încă lipsită de adevăr. Într-adevăr, această certitudine ar fi adevărată numai în măsura în care propria sa existenţă pentru sine i-ar apărea ca obiect independent. Astfel, conştiinţa de sine e mai întâi ca o relaţie sintetică şi fără adevăr între un subiect şi un obiect încă neobiectivat, care este însuşi acest subiect. Impulsul său fiind de a-şi realiza conceptul devenind conştientă de ea însăşi în toate privinţele, ea tinde să se facă valabilă în exterior dându-şi obiectivitate şi existenţă manifestă: e vorba de a explicita acel „Eu sunt eu" şi de a se produce pe ea însăşi drept obiect, pentru a atinge stadiul ultim al dezvoltării – stadiu care este desigur, într-un alt sens, primul motor al devenirii conştiinţei – care este conştiinţa de sine generală care se recunoaşte în alte conştiinţe de sine şi care este identică cu ele şi cu ea însăşi. Mediatorul este *celălalt*. Celălalt apare cu mine însumi, de vreme ce conştiinţa de sine este identică cu ea însăşi prin excluderea oricărui celălalt. Astfel faptul prim este pluralitatea conştiinţelor, iar această pluralitate este realizată sub forma unei duble şi reciproce relaţii de excludere. Iată-ne în prezenţa legăturii de negaţie prin interioritate pe care tocmai o ceream. Nici un neant extern şi în sine nu separă conştiinţa mea de conştiinţa celuilalt, ci prin însuşi faptul de a fi eu, eu îl exclud pe celălalt: celălalt este cel care mă exclude fiind sine, cel pe care eu îl exclud fiind eu. Conştiinţele sunt direct purtate unele către altele într-o suprapunere parţială reciprocă a fiinţei lor. Aceasta ne permite, în acelaşi timp, să definim felul în care îmi apare celălalt: el este ceea ce este altul decât mine, deci el apare ca obiect neesenţial, cu un caracter de negativitate. Dar acest celălalt este de asemenea o conştiinţă de sine. Ca atare, el îmi apare ca un

obiect obişnuit, cufundat în ființa vieții. Şi tot în felul acesta îi apar şi eu celuilalt: ca existență concretă, sensibilă şi imediată. Hegel se plasează aici nu pe terenul relației univoce care vine de la mine (percepută de către *cogito*) la celălalt, ci pe cel al relației reciproce pe care o defineşte: „perceperea de sine a unuia în celălalt". Într-adevăr, numai în măsura în care se opune celuilalt este fiecare în mod absolut pentru sine; el afirmă împotriva celuilalt şi față de celălalt dreptul său de a fi individualitate. Astfel, *cogito*-ul însuşi n-ar putea să fie un punct de plecare pentru filosofie; într-adevăr, el nu s-ar putea naşte decât în urma apariției mele pentru mine ca individualitate, şi această apariție este condiționată de recunoaşterea celuilalt. Departe ca problema celuilalt să se pună pornind de la *cogito*, dimpotrivă, existența celuilalt e cea care face posibil *cogito*-ul ca momentul abstract în care eul se sesizează ca obiect. Astfel, „momentul" pe care Hegel îl numeşte *ființa pentru celălalt* este un stadiu necesar al dezvoltării conştiinței de sine; drumul interiorității trece prin celălalt. Dar celălalt nu are interes pentru mine decât în măsura în care el este un alt Mine, un Mine-obiect pentru Mine şi, invers, în măsura în care el reflectă Eul meu, adică în măsura în care eu sunt obiect pentru el. Prin această necesitate în care mă aflu de a nu fi obiect pentru mine decât acolo, în celălalt, trebuie să obțin de la celălalt *recunoaşterea* ființei mele. Dar dacă conştiința mea *pentru sine* trebuie să fie mediată cu ea însăşi printr-o altă conştiință, ființa-sa-pentru-sine – şi, în consecință, ființa sa în general – depinde de celălalt. Astfel îi apar celuilalt, astfel sunt. În plus, de vreme ce celălalt este aşa cum îmi apare, iar ființa mea depinde de celălalt, felul în care eu îmi apar – adică momentul dezvoltării conştiinței mele de mine – depinde de felul în care celălalt îmi apare. Valoarea recunoaşterii mele de către celălalt depinde de cea a recunoaşterii celuilalt de către mine. În acest sens, în măsura în care celălalt mă sesizează ca legat de un corp şi cufundat în *viață*, nu sunt eu însumi decât *un celălalt*. Ca să mă fac recunoscut de către celălalt, trebuie să-mi risc propria viață. A-ți risca viața, într-adevăr, înseamnă a te revela ca nelegat de forma obiectivă sau de vreo existență determinată; ca nelegat de viață. Dar, în acelaşi timp, eu urmăresc *moartea*

celuilalt. Asta înseamnă că vreau să mă mediez printr-un celălalt care să fie doar celălalt, adică printr-o conştiinţă dependentă, al cărei caracter esenţial este de a nu exista decât pentru un celălalt. Asta se va produce chiar în momentul în care îmi voi risca viaţa, căci am făcut, în lupta împotriva celuilalt, abstracţie de fiinţa mea sensibilă, *riscând-o*; celălalt, dimpotrivă, libertăţii îi preferă viaţa, arătând astfel că n-a putut să se pună ca nelegat de forma obiectivă. El rămâne deci legat de lucrurile externe în general; el îmi apare şi îşi apare lui-însuşi ca *neesenţial*. El este *Sclavul*, iar eu sunt *Stăpânul*; pentru el eu sunt esenţa. Astfel apare faimoasa relaţie „Stăpân-Sclav" care urma să-l influenţeze atât de profund pe Marx. N-avem să intrăm în detaliile sale. Ne e suficient să arătăm că Sclavul este adevărul Stăpânului; dar această recunoaştere unilaterală şi inegală este insuficientă, căci adevărul certitudinii sale de sine este pentru Stăpân conştiinţă neesenţială; el nu este deci sigur de *fiinţa pentru sine* în calitate de *adevăr*. Pentru ca acest *adevăr* să fie atins va fi nevoie de „momentul potrivit căruia stăpânul face faţă de sine ceea ce face faţă de celălalt şi acela în care sluga face faţă de stăpân ceea ce face faţă de sine"[1]. În acest moment va apărea conştiinţa de sine generală care se recunoaşte în alte conştiinţe de sine şi care este identică cu ele şi cu ea însăşi.

Astfel, intuiţia genială a lui Hegel este aici să mă facă să depind de celălalt *în fiinţa mea*. Eu sunt, spunea el, o fiinţă pentru sine care nu este pentru sine decât printr-un altul. Celălalt mă pătrunde astfel, până în inimă. El n-ar putea fi pus la îndoială fără ca eu să mă îndoiesc de mine însumi, de vreme ce „conştiinţa de sine este reală numai în măsura în care ea îşi cunoaşte ecoul (şi reflexul) într-o alta"[2]. Şi cum îndoiala însăşi implică o conştiinţă care există pentru sine, existenţa celuilalt îmi condiţionează tentativa de a mă îndoi de ea în acelaşi fel în care la Descartes existenţa mea condiţionează îndoiala metafizică. Astfel solipsismul pare definitiv pus în afara discuţiei. Trecând de la Husserl la Hegel, am realizat un progres imens: mai întâi,

---

[1] *Phénoménologie de l'esprit*, p. 148, Edition Lasson. [*Fenomenologia spiritului*, trad. Virgil Bogdan, Ed. IRI, Bucureşti, 2000, p. 117].

[2] *Propedeutik*, p. 20, prima ediţie a operelor complete.

negaţia care îl constituie pe celălalt este directă, internă şi reciprocă; apoi ea ia separat şi străpunge fiecare conştiinţă în partea cea mai profundă a fiinţei sale. Problema este pusă la nivelul fiinţei interioare, a Eului universal şi transcendental; în fiinţa mea esenţială depind eu de fiinţa esenţială a celuilalt şi, departe să trebuiască să-i opun fiinţa mea pentru-mine fiinţei mele pentru-celălalt, fiinţa-pentru-celălalt apare ca o condiţie necesară a fiinţei mele pentru-mine.

Şi totuşi, această soluţie, în ciuda amplorii sale, în ciuda bogăţiei şi profunzimii aprecierilor de detaliu de care abundă teoria Stăpânului şi Sclavului, va reuşi oare să ne satisfacă?

Cu siguranţă, Hegel a pus problema fiinţei conştiinţelor. Fiinţa-pentru-sine şi fiinţa-pentru-celălalt sunt cele pe care el le studiază şi socoteşte fiecare conştiinţă ca închizând în sine *realitatea* celuilalt. Dar nu este mai puţin sigur că această problemă ontologică rămâne peste tot formulată în termeni de cunoaştere. Marele resort al luptei conştiinţelor este efortul fiecăreia de a transforma certitudinea sa de sine în *adevăr*. Iar noi ştim că acest adevăr nu poate fi atins decât în măsura în care conştiinţa mea devine *obiect* pentru celălalt în acelaşi timp în care celălalt devine *obiect* pentru conştiinţa mea. Astfel, la întrebarea pusă de idealism – cum poate fi celălalt obiect pentru mine? – Hegel răspunde rămânând chiar pe terenul idealismului: dacă există, într-adevăr, un Eu pentru care *celălalt* este obiect, e pentru că există un *celălalt* pentru care Eul este obiect. Tot cunoaşterea e cea care este aici măsura fiinţei şi Hegel nici nu concepe că ar putea exista o fiinţă-pentru-celălalt care să nu fie în final reductibilă la o „fiinţă-obiect". De aceea conştiinţa de sine universală, care caută să se degajeze de-a lungul tuturor acestor faze dialectice, este asimilabilă, după propria sa mărturisire, cu o pură formă goală: acel „Eu sunt eu". „Această propoziţie despre conştiinţa de sine, scrie el, este goală de orice conţinut."[1] Şi în altă parte: „procesul abstracţiei absolute (e cel) care constă în a depăşi orice existenţă imediată şi care ajunge la fiinţa pur negativă a conştiinţei identice cu ea însăşi". Însuşi capătul acelui conflict dialectic, conştiinţa de sine universală, nu s-a îmbogăţit în

[1] *Propedeutik*, p. 20.

mijlocul transformărilor sale: dimpotrivă, s-a dezgolit în întregime, ea nu mai este decât „Ştiu că un altul mă ştie ca eu însămi." Fără îndoială, asta înseamnă că pentru idealismul absolut ființa şi cunoaşterea sunt identice. Dar la ce ne antrenează această asimilare?

Mai întâi, acest „Eu sunt eu", pură formulă universală de identitate, nu are nimic în comun cu conştiința concretă pe care am încercat s-o descriem în Introducere. Stabileam atunci că ființa conştiinței (de) sine nu se poate defini în termeni de cunoaştere. Cunoaşterea începe cu *reflexia*, dar jocul „reflex-reflectantului" nu este un cuplu subiect-obiect, fie acesta în stare implicită, el nu depinde *în ființa sa* de nici o conştiință transcendentă, ci modul său de a fi este tocmai de a fi în discuție pentru sine însuşi. Am arătat apoi, în primul capitol al celei de-a doua părți, că relația reflexului cu reflectantul nu este deloc o relație de identitate şi nu poate să se reducă la „Eu=Eu" sau la „Eu sunt eu" al lui Hegel. Reflexul se face să nu fie reflectantul; e vorba aici de o ființă care se neantizează în ființa sa şi care caută în zadar să se cufunde în sine însuşi ca *sine*. Dacă este adevărat că această descriere este singura care ne permite să înțelegem faptul originar de conştiință, vom considera că Hegel nu reuşeşte să dea socoteală de această dedublare abstractă a Eului, pe care o prezintă ca echivalentă conştiinței de sine. În sfârşit, am ajuns să debarasăm conştiința pură nereflectată de Eul transcendental care o întunecă şi am arătat că ipseitatea, fundament al existenței personale, e total diferită de un Ego sau de o trimitere a Ego-ului la el însuşi. N-ar putea fi, deci, vorba să definim conştiința în termeni de egologie transcendentală. Într-un cuvânt, conştiința este o ființă concretă şi *sui generis*, nu o relație abstractă şi nejustificabilă de identitate, ea este ipseitate şi nu sediu al unui Ego opac şi inutil, ființa sa este susceptibilă de a fi atinsă printr-o reflexie transcendentală şi există un *adevăr* al conştiinței care nu depinde de celălalt, ci *ființa* însăşi a conştiinței, fiind independentă de cunoaştere, preexistă *adevărului* său; pe acest teren, ca pentru realismul naiv, ființa e cea care măsoară adevărul, căci adevărul unei intuiții reflexive se măsoară prin conformitatea sa cu ființa: conştiința *era aici* înainte de a fi cunoscută. Dacă deci conştiința se

afirmă în faţa celuilalt, e pentru că ea revendică recunoaşterea fiinţei sale şi nu a unui adevăr abstract. Într-adevăr, se concepe greşit că lupta ardentă şi periculoasă a stăpânului şi a sclavului are drept unică miză recunoaşterea unei formule aşa de sărace şi aşa de abstracte ca „Eu sunt eu". Ar exista, de altfel, chiar în această luptă o înşelătorie, de vreme ce scopul în sfârşit atins ar fi conştiinţa de sine universală, „intuiţie de sine existând prin sine". Lui Hegel trebuie, aici ca peste tot, să i-l opunem pe Kierkegaard, care reprezintă revendicările individului ca atare. Desăvârşirea sa ca individ e cea pe care o cere individul, recunoaşterea fiinţei sale concrete şi nu explicitarea obiectivă a unei structuri universale. Fără îndoială, *drepturile* pe care eu i le cer celuilalt posedă universalitatea *sinelui*; respectabilitatea persoanelor cere recunoaşterea persoanei mele ca universale. Dar fiinţa mea concretă şi individuală e cea care se scurge în acest universal şi care îl umple, pentru această *fiinţă-aici* reclam eu aceste drepturi, particularul este aici suport şi fundament al universalului; universalul, în acest caz, n-ar putea să aibă semnificaţie dacă nu există *în scopul* individualului.

Din această asimilare a fiinţei cu cunoaşterea va rezulta chiar aici un număr destul de mare de erori sau imposibilităţi. Le vom rezuma aici în *două puncte*, adică îi vom adresa lui Hegel o dublă acuzaţie de optimism.

În primul rând, Hegel ni se pare că păcătuieşte printr-un optimism epistemologic. Într-adevăr, lui i se pare că *adevărul* conştiinţei de sine poate să apară, adică poate să fie realizat un acord obiectiv între conştiinţe sub numele de recunoaştere a mea de către celălalt şi a celuilalt de către mine. Această recunoaştere poate să fie simultană şi reciprocă: „Eu ştiu că celălalt mă ştie ca sine însuşi", ea produce, *într-adevăr*, universalitatea conştiinţei de sine. Dar enunţarea corectă a problemei celuilalt face imposibilă această trecere la universal. Într-adevăr, dacă celălalt trebuie să-mi trimită „sinele" meu, trebuie ca, cel puţin la capătul evoluţiei dialectice, să existe o măsură comună între ceea ce sunt eu pentru el, ceea ce el este pentru mine, ceea ce sunt eu pentru mine, ceea ce el este pentru el. Cu siguranţă, această omogeni-

tate nu există la început, Hegel e de acord: relația „Stăpân-Sclav" nu este reciprocă. Dar el afirmă că reciprocitatea trebuie să se poată stabili. Înseamnă că, într-adevăr, el face la început o confuzie – atât de abilă încât pare voluntară – între *obiectitate* și *viață*. Celălalt, spune el, îmi apare ca obiect. Or, obiectul sunt *Eu* în celălalt. Iar atunci când vrea să definească mai bine această obiectitate, distinge în ea trei elemente[1]: „Această sesizare de sine a unuia în celălalt este: 1° Momentul abstract al identității cu sine; 2° Fiecare are, totuși, și această particularitate că i se manifestă celuilalt în calitate de obiect extern, în calitate de existență concretă și sesizabilă imediat; 3° Fiecare este în mod absolut pentru sine și individual în calitate de opus celuilalt..." Se vede că momentul abstract al identității cu sine este dat în cunoașterea celuilalt. El este dat împreună cu alte două momente ale structurii totale. Dar, lucru curios la un filosof al Sintezei, Hegel nu s-a întrebat dacă aceste trei elemente nu ar acționa din nou unul asupra celuilalt astfel încât să constituie o formă nouă și refractară analizei. El își precizează punctul de vedere în *Fenomenologia spiritului*, declarând că celălalt apare la început ca neesențial (este sensul celui de-al treilea moment citat mai sus) și în calitate de „conștiință cufundată în ființa vieții". Dar este vorba de o pură coexistență a momentului abstract și a *vieții*. E suficient ca eu sau celălalt să ne riscăm viața pentru ca, în chiar actul de a ne oferi primejdiei, să realizăm separarea analitică a vieții și a conștiinței. „Ceea ce celălalt este pentru fiecare conștiință, ea însăși este pentru celălalt; fiecare îndeplinește, în ea însăși și la rândul său, prin activitatea sa proprie, și prin activitatea celuilalt, această pură abstracție a ființei pentru sine... A se prezenta ca pură abstracție a conștiinței de sine înseamnă a se revela ca pură negație a formei sale obiective, înseamnă a se revela ca nelegat de vreo existență determinată... înseamnă a se revela ca nelegat de viață."[2] Și, fără îndoială, Hegel va spune mai departe că, prin experi-

---

[1] *Propedeutik*, p. 18.

[2] *Phénoménologie de l'esprit*, *Ibid.* [pentru același pasaj, însă destul de diferit atât la nivelul conținutului, cât și la cel al traducerii, cf. *Fenomenologia spiritului*, ed. cit., p. 114].

enţa riscului şi a primejdiei morţii, conştiinţa de sine învaţă că viaţa îi este tot aşa de esenţială ca şi conştiinţa pură de sine; dar este dintr-un cu totul alt punct de vedere şi nu înseamnă că eu nu pot separa întotdeauna purul *adevăr* al conştiinţei de sine, în celălalt, de viaţa *sa*. Astfel, sclavul sesizează conştiinţa de sine a stăpânului, el îi este *adevărul*, chiar dacă, am văzut, acest adevăr nu este încă deloc adecvat.

Dar este acelaşi lucru să spui că celălalt îmi apare din principiu ca obiect sau că îmi apare *ca legat* de *vreo* existenţă *particulară*, cufundat în *viaţă*? Dacă rămânem aici pe planul ipotezelor logice pure, vom remarca mai întâi că celălalt poate foarte bine să-i fie dat unei conştiinţe sub formă de obiect, fără ca acest obiect să fie legat la acest obiect contingent pe care-l numim un corp viu. *De fapt*, experienţa noastră nu ne prezintă decât indivizi conştienţi şi vii; dar, de drept, trebuie remarcat că celălalt este obiect pentru mine pentru că el este celălalt şi nu pentru că apare cu ocazia unui corp-obiect; altfel am recădea în iluzia spaţializatoare de care vorbeam mai sus. Astfel, ceea ce este esenţial la celălalt în calitate de celălalt este obiectivitatea şi nu viaţa – Hegel, de altfel, plecase de la această constatare logică. Dar dacă este adevărat că legătura unei conştiinţe cu viaţa nu deformează deloc în natura sa „momentul abstract al conştiinţei de sine“, care rămâne aici, cufundat, mereu susceptibil de a fi descoperit, să fie oare la fel şi pentru obiectivitate? Altfel spus, de vreme ce ştim că o conştiinţă *este* înainte să fie cunoscută, o conştiinţă cunoscută nu este cu totul modificată prin însuşi faptul că este cunoscută? A apărea ca obiect pentru o conştiinţă înseamnă tot a fi conştiinţă? La această problemă este uşor de răspuns: fiinţa conştiinţei de sine este astfel încât fiinţa sa este în discuţie în fiinţa sa, asta înseamnă că ea este pură interioritate. Ea este în mod perpetuu trimitere la un *sine* pe care ea *îl* are spre a fi. Fiinţa sa se defineşte prin aceasta că ea *este* această fiinţă sub chipul de a fi ceea ce nu este şi de a nu fi ceea ce este. Fiinţa sa este deci excluderea radicală a oricărei obiectivităţi: eu sunt cel care nu pot fi obiect pentru mine însumi, cel care nu poate nici măcar concepe pentru sine existenţa sub formă de obiect (decât pe planul dedu-

blării reflexive – dar am văzut că reflexia este drama ființei care nu poate să fie obiect pentru ea însăşi). Asta nu din cauza unei lipse de recul sau a unei prejudecăţi intelectuale sau a unei limite impuse cunoaşterii mele, ci pentru că obiectivitatea reclamă o negaţie explicită: obiectul este ceea ce eu mă fac să nu fiu, în timp ce eu sunt acela care eu mă fac să fiu. Eu îmi sunt peste tot, n-aş putea să-mi scap, eu mă prind din urmă şi chiar dacă aş putea încerca să mă fac obiect, deja aş fi eu în inima acestui obiect care sunt eu şi, din chiar centrul acestui obiect, aş avea spre a fi subiectul care-l priveşte. E ceea ce, de altfel, Hegel arăta atunci când spunea că existența celuilalt este necesară pentru ca eu să fiu obiect pentru mine. Dar stabilind că conştiinţa de sine se exprimă prin „Eu sunt eu", adică asimilând-o cunoaşterii de sine, el rata consecinţele care ar fi putut fi trase din aceste constatări primare, de vreme ce introducea chiar în conştiinţă ceva ca un obiect în potenţă, pe care celălalt îl va avea numai de degajat, fără să-l modifice. Dar dacă a fi obiect înseamnă *a-nu-fi-eu*, faptul de a fi obiect pentru o conştiinţă modifică în mod radical conştiinţa, nu în ceea ce este ea pentru sine, ci în apariția sa celuilalt. Conştiinţa celuilalt e ceea ce eu pot doar să contemplu şi care, din această cauză, îmi apare ca dat pur, în loc de a fi ceea ce are spre a fi eu. E ceea ce mi se oferă în timpul universal, adică în dispersia originară a momentelor, în loc să-mi apară în unitatea propriei sale temporalizări. Căci singura conştiinţă care ar putea să-mi apară în propria sa temporalizare este a *mea*, şi ea nu poate asta decât renunțând la orice obiectivitate. Într-un cuvânt, *pentru-sinele* este incognoscibil de către celălalt ca pentru-sine. Obiectul pe care-l sesizez sub numele de celălalt îmi apare sub o formă radical *alta*; celălalt nu este *pentru sine* aşa cum îmi apare mie, eu nu îmi apar aşa cum sunt *pentru celălalt*; eu sunt la fel de incapabil să mă sesizez pentru mine aşa cum sunt pentru celălalt precum sunt de a sesiza ceea ce este celălalt pentru sine pornind de la obiectul-celălalt care îmi apare. Cum s-ar putea deci stabili un concept universal care să subsumeze, sub numele de conştiinţă de sine, *conştiinţa* mea pentru mine şi (de) mine, şi *cunoaşterea* mea a celuilalt? Mai mult: după Hegel, celălalt este obiect şi eu mă sesizez ca obiect în

celălalt. Or, una din aceste afirmaţii o distruge pe cealaltă: pentru ca eu să pot să-mi apar ca obiect în celălalt, ar trebui să-l sesizez pe celălalt în calitate de subiect, adică să-l percep în interioritatea sa. Dar în măsura în care celălalt îmi apare ca obiect, obiectivitatea mea pentru el n-ar putea să-mi apară: fără îndoială, eu sesizez că obiectul-celălalt se *raportează la mine* prin intenţii şi acte, dar, prin însuşi faptul că este obiect, oglinda-celălalt se întunecă şi nu mai reflectă nimic, căci aceste intenţii şi aceste acte sunt lucruri ale lumii, percepute în Timpul Lumii, constatate, contemplate şi a căror semnificaţie este obiect pentru mine. Astfel, eu pot doar să-mi apar drept calitate transcendentă la care se referă actele celuilalt şi intenţiile sale; dar, obiectivitatea celuilalt distrugând obiectivitatea mea pentru el, tocmai în calitate de subiect intern mă sesizez eu ca cel la care se raportează aceste intenţii şi aceste acte. Şi această sesizare a mea de către mine însumi trebuie înţeleasă în puri termeni de conştiinţă, nu de cunoaştere: având spre a fi ceea ce sunt sub formă de conştiinţă ek-statică (de) mine, eu îl sesizez pe celălalt ca pe un obiect indicând către mine. Astfel, optimismul lui Hegel sfârşeşte într-un eşec: între obiectul-celălalt şi mine-subiect nu există nici o măsură comună, nu mai mult decât între conştiinţa (de) sine şi conştiinţa *de* celălalt. Eu nu pot să mă cunosc *în* celălalt dacă celălalt este de la început obiect pentru mine şi nu pot nici să-l sesizez pe celălalt în fiinţa sa adevărată, adică în subiectivitatea sa. Nici o cunoaştere universală nu poate fi obţinută din relaţia conştiinţelor. E ceea ce vom numi separaţia lor ontologică.

Dar există şi o altă formă de optimism la Hegel, mai fundamentală. E ceea ce se cuvine să numim optimism ontologic. Într-adevăr, pentru el adevărul este adevăr al Întregului. Iar el se plasează în perspectiva adevărului, adică a Întregului, pentru a avea în vedere problema celuilalt. Astfel, atunci când monismul hegelian analizează relaţia conştiinţelor, el nu se plasează în nici o conştiinţă particulară. Cu toate că Întregul ar fi de realizat, el este deja aici, ca adevărul a tot ceea ce este adevărat; de asemenea, atunci când Hegel scrie că orice conştiinţă, fiind identică cu ea însăşi, este alta decât cealaltă, el s-a stabilit în întreg, în afara conştiinţelor, şi le consideră din punctul de

vedere al Absolutului. Căci conştiinţe*le* sunt momente ale întregului, momente care sunt, prin ele însele, „unselbstständig“, şi întregul este mediator între conştiinţe. De aici un optimism ontologic paralel optimismului epistemologic: pluralitatea poate şi trebuie să fie depăşită către totalitate. Dar dacă Hegel poate să afirme realitatea acestei depăşiri, este pentru că el şi-a oferit-o deja de la început. Într-adevăr, el şi-a uitat propria conştiinţă, el *este* Întregul şi, în acest sens, dacă rezolvă atât de uşor problema conştiinţe*lor*, e pentru că nu a existat niciodată pentru el o veritabilă problemă în această privinţă. Nu se pune problema, într-adevăr, a relaţiilor propriei sale conştiinţe cu cea a celuilalt, ci, făcând în întregime abstracţie de a sa, el studiază pur şi simplu raportul conştiinţelor celorlalţi între ele, adică raportul dintre conştiinţe care sunt pentru el deja obiecte a căror natură, după el, este tocmai de a fi un tip particular de obiecte – subiectul-obiect – şi care, din punctul de vedere totalitar în care el se plasează, sunt în mod riguros echivalente între ele, fără ca vreuna dintre ele să fie separată de celelalte printr-un privilegiu particular. Dar dacă Hegel se uită pe el, noi nu putem să-l uităm pe Hegel. Asta înseamnă că suntem trimişi la *cogito*. Dacă, într-adevăr, aşa cum am stabilit, fiinţa conştiinţei mele este riguros ireductibilă la cunoaştere, atunci eu nu pot să-mi transcend *fiinţa* către o relaţie reciprocă şi universală de unde aş putea să văd ca echivalente deopotrivă fiinţa mea şi pe cea a celorlalţi: eu trebuie, dimpotrivă, să mă stabilesc *în fiinţa mea* şi să pun problema celuilalt pornind de la fiinţa mea. Într-un cuvânt, singurul punct de plecare sigur este interioritatea *cogito*-ului. Trebuie să înţelegem prin asta că fiecare trebuie să poată, pornind de la propria sa interioritate, să regăsească fiinţa celuilalt ca o transcendenţă care condiţionează însăşi fiinţa acestei interiorităţi, ceea ce implică în mod necesar că multiplicitatea conştiinţelor este, din principiu, de nedepăşit, căci eu pot, fără îndoială, să mă transcend *către* un Întreg, dar nu să mă stabilesc în acest Întreg pentru a mă contempla şi a-l contempla pe celălalt. Nici un optimism logic sau epistemologic n-ar putea deci face să înceteze scandalul pluralităţii conştiinţelor. Dacă Hegel a crezut-o, e pentru că n-a sesizat niciodată natura acestei dimensiuni

particulare de ființă care este conştiința (de) sine. Sarcina pe care o ontologie şi-o poate propune este de a descrie acest scandal şi de a-l fundamenta în însăşi natura ființei: dar ea este neputincioasă să-l depăşească. S-ar putea – vom vedea mai bine imediat – ca solipsismul să poată fi *respins şi să se arate că existența celuilalt este pentru noi* evidentă şi sigură. Dar cu toate că am putea face să participe existența celuilalt la certitudinea apodictică a *cogito*-ului – adică a propriei mele existențe –, prin asta nu l-am putea depăşi pe acesta către vreo totalitate intermonadică. Dispersia şi lupta conştiințelor vor rămâne ceea ce sunt: noi vom fi descoperit doar fundamentul şi veritabilul lor teren.

Ce ne-a adus această lungă critică? Doar aceasta: că raportul meu cu celălalt este mai întâi şi în mod fundamental o *relație de la ființă la ființă*, nu de la cunoaştere la cunoaştere, dacă solipsismul trebuie să poată fi respins. Am văzut, într-adevăr, eşecul lui Husserl, care, pe acest plan particular, măsoară ființa prin cunoaştere, şi pe cel al lui Hegel, care identifică cunoaşterea şi ființa. Dar am recunoscut totodată că Hegel, cu toate că viziunea sa este întunecată de postulatul idealismului absolut, a ştiut să plaseze dezbaterea la nivelul său veritabil. Se pare că Heidegger, în *Sein und Zeit*, a profitat de meditațiile predecesorilor săi şi a înțeles profund această dublă necesitate: 1° relația „realităților-umane“ trebuie să fie o relație de ființă; 2° această relație trebuie să determine „realitățile-umane“ să depindă unele de altele, în ființa lor esențială. Cel puțin, teoria sa răspunde la aceste două cerințe. Cu maniera sa bruscă şi puțin barbară de a tăia nodurile gordiene mai degrabă decât să încerce să le deznoade, el răspunde la întrebarea pusă printr-o pură şi simplă *definiție*. El a descoperit mai multe momente – de altfel separabile numai prin abstracție – în „ființa-în-lume“ care caracterizează realitatea-umană. Aceste momente sunt „lume“, „a-fi-în“ şi „a fi“. El a descris *lumea* ca „cea prin care realitatea-umană îşi anunță [*se fait annoncer*] ca ceea ce este“; faptul de „a-fi-în“ el l-a definit ca „Befindlichkeit“* şi „Verstand“**; rămâne să vorbim de *a-fi*, adică de modul în care realitatea-umană este ființa-

* situare afectivă (*n.tr.*).
** înțelegere (*n.tr.*).

sa-în-lume. Este „Mit-Sein"-ul, ne spune el, adică „ființa-cu..."*. Astfel, caracteristica de ființă a realității-umane este că ea este ființa sa *cu* ceilalți. Nu este vorba de o întâmplare; eu nu sunt *mai întâi*, pentru ca o contingență să mă facă apoi să-l *întâlnesc* pe celălalt: e vorba aici de o structură esențială a ființei mele. Dar această structură nu este stabilită din afară și dintr-o perspectivă totalitară, ca la Hegel: desigur, Heidegger nu pornește de la *cogito*, în sensul cartezian al descoperirii conștiinței de către ea însăși; realitatea-umană care i se dezvăluie și căreia caută să-i fixeze prin concepte structurile este cea a sa proprie. „Dasein ist je *meines*"**, scria el. Tocmai explicitând comprehensiunea preontologică pe care o am despre mine însumi sesizez eu ființa-cu-celălalt ca o caracteristică esențială a ființei mele. Într-un cuvânt, eu descopăr relația transcendentă cu celălalt ca fiind constitutivă ființei mele proprii, exact cum am descoperit că ființa-în-lume măsoară realitatea-mea-umană. De acum încolo, problema celuilalt nu mai este decât o falsă problemă: celălalt nu mai este mai întâi cutare experiență particulară pe care o întâlnesc în lume – și care n-ar putea fi indispensabilă propriei mele existențe, de vreme ce eu existam înainte de a o întâlni –, ci este termenul ex-centric care contribuie la constituirea ființei mele. Cercetarea ființei mele, în măsura în care mă aruncă în afara mea către structuri care, totodată, îmi scapă și mă definesc, e cea care mi-l dezvăluie în mod originar pe celălalt. Să notăm, în plus, că tipul de legătură cu celălalt s-a schimbat: cu realismul, idealismul, Husserl, Hegel, tipul de relație a conștiințelor era *ființa-pentru*: celălalt îmi apărea și chiar mă constituia în măsura în care el era *pentru* mine sau eu eram *pentru* el; problema era recunoașterea reciprocă a conștiințelor plasate unele în fața altora, care se opuneau unele altora *în lume* și care se înfruntau. *„Ființa-cu"* are o semnificație total diferită: *cu* nu desemnează raportul reciproc de recunoaștere și de luptă care ar rezulta din apariția *în mijlocul* lumii a unei realități-umane alta decât a mea. El exprimă mai degrabă un fel de solidaritate ontologică pentru exploatarea acestei lumi. Celălalt

---

* *„être-avec"*. A se vedea nota de la p. 40 (*n. red.*).

** „Dasein-ul este de fiecare dată *al meu*" (*n.tr.*).

nu este legat în mod originar de mine ca o realitate ontică apărând în mijlocul lumii, printre „ustensile", ca un tip de obiect particular: el ar fi, în acest caz, deja degradat, şi raportul care l-ar uni cu mine n-ar putea niciodată să dobândească reciprocitatea. Celălalt nu este *obiect*. El rămâne, în legătura sa cu mine, realitate-umană, ființa prin care el mă determină în ființa mea este ființa sa pură sesizată ca „ființă-în-lume" – şi se ştie că „în" trebuie înţeles în sens de „colo"*, „habito"**, nu în cel de „insum"***; a-fi-în-lume înseamnă a frecventa lumea, nu a-i fi ataşat – iar el mă determină în „ființa-mea-în-lume". Relaţia noastră nu este o opoziție *față în față*, e mai degrabă o interdependență *dintr-o parte*: în măsura în care eu fac să existe o lume în calitate de complex de ustensile de care mă servesc în scopul realităţii-mele-umane, eu mă determin în ființa mea printr-o ființă care face ca aceeaşi lume să existe în calitate de complex de ustensile în scopul realității sale. N-ar trebui de altfel să înţelegem această *ființă-cu* ca o pură colateralitate primită în mod pasiv de ființa mea. A fi, pentru Heidegger, înseamnă a fi propriile tale posibilități, înseamnă a te face să fii. Eu mă fac deci să fiu un mod de a fi. Iar aceasta este atât de adevărat încât eu sunt responsabil de ființa mea pentru celălalt în măsura în care eu o realizez în mod liber în autenticitate sau inautenticitate. În toată libertatea şi printr-o alegere originară îmi realizez eu, de exemplu, *ființa-mea-cu* sub forma impersonalului „se". Şi dacă întrebi cum poate *ființa-mea-cu* să existe pentru mine, trebuie răspuns că eu îmi anunţ prin lume ceea ce sunt. În special, atunci când sunt sub modul inautenticității, al lui „se", lumea îmi trimite înapoi un fel de reflex impersonal al posibilităţilor mele inautentice sub aspectul de ustensile şi de complexe de ustensile care aparţin la „toată lumea" şi care îmi aparţin în măsura în care eu sunt „toată lumea": veşminte de-a gata, transporturi în comun, parcuri, grădini, locuri publice, adăposturi făcute pentru ca *oricine* să se poată adăposti în ele etc. Astfel, eu mă anunţ ca un *oricine* prin complexul indicativ de ustensile

---

* (lat.) a locui (*n.tr.*).

** (lat.) a locui, a ocupa (*n.tr.*).

*** (lat.) a fi pe, a se afla, a exista (*n.tr.*).

care mă indică drept un „Worumwillen“*, iar starea inautentică – care este starea mea obişnuită în măsura în care n-am realizat conversiunea la autenticitate – îmi revelează *ființa-mea-cu* nu ca relația unei personalități unice cu alte personalități la fel de unice, nu ca legătura reciprocă între „cele mai de neînlocuit dintre ființe“, ci ca o totală interşanjabilitate a termenilor relației. Determinarea termenilor încă lipseşte, eu nu sunt opus celuilalt, căci eu nu sunt eu: noi avem unitatea socială a lui *se*. A pune problema pe planul incomunicabilității subiectelor individuale înseamnă a comite un *ὕστερον πρότερον*; a pune lumea cu picioarele-n aer: autenticitatea şi individualitatea se câştigă: eu nu voi fi propria mea autenticitate decât dacă, sub influența chemării conştiinței (*Ruf des Gewissens*), mă avânt către moarte, cu decizie-hotărâtă (*Entschlossenheit*), ca spre posibilitatea mea cea mai proprie. În acest moment, eu mă dezvălui mie însumi în autenticitate şi, de asemenea, îi înalț şi pe ceilalți cu mine către autentic.

Imaginea empirică care ar simboliza cel mai bine intuiția heideggeriană nu este cea a luptei, este cea a *echipei*. Raportul originar al celuilalt cu conştiința mea nu este *tu şi eu*, este *noi*, iar *ființa-cu* heideggeriană nu este punerea clară şi distinctă a unui individ în fața unui alt individ, nu este *cunoaşterea*, este surda existență în comun a coechipierului cu echipa sa, această existență pe care le-o fac sensibilă vâslaşilor ritmul vâslelor sau mişcările regulate ale cârmaciului şi pe care scopul comun de atins, barca sau yola de depăşit şi lumea întreagă (spectatori, performanță etc.) care se profilează la orizont le-o va face manifestă. Tocmai pe fondul comun al acestei existențe brusca dezvăluire a ființei-mele-pentru-a-muri [*mon être-pour-mourir*] mă va decupa imediat într-o absolută „solitudine în comun“, ridicându-i în acelaşi timp pe ceilalți până la această solitudine.

De această dată ni s-a dat ceea ce ceream: o ființă care implică ființa celuilalt în ființa sa. Şi totuşi, n-am putea să ne considerăm satisfăcuți. Mai întâi, teoria lui Heidegger ne oferă mai degrabă indicația soluției de găsit decât această soluție însăşi. Chiar dacă am admite fără rezerve această substituire a „ființei-pentru“ cu „ființa-cu“, ea ar

---

* cel în vederea căruia (*n.tr.*).

rămâne pentru noi o simplă afirmaţie fără fundament. Fără îndoială, întâlnim adesea anumite stări empirice ale fiinţei noastre – in special ceea ce germanii denumesc, cu un termen intraductibil, *Stimmung* – care par să reveleze o coexistenţă de conştiinţe mai degrabă decât o relaţie de opoziţie. Dar tocmai această coexistenţă e cea care ar trebui explicată. De ce devine ea fundamentul unic al fiinţei noastre, de ce este ea tipul fundamental al raportului nostru cu ceilalţi, de ce Heidegger s-a crezut autorizat să treacă de la această constatare empirică şi ontică a *fiinţei-cu* la punerea coexistenţei ca structură ontologică a „fiinţei-mele-în-lume“? Şi ce tip de fiinţă are această coexistenţă? În ce măsură negaţia care face din celălalt *un altul* şi care îl constituie ca neesenţial este menţinută? Dacă o suprimăm în întregime, nu vom cădea într-un monism? Şi dacă trebuie s-o păstrăm ca structură esenţială a raportului cu celălalt, ce modificare trebuie ea să suporte ca să-şi piardă caracterul de *opoziţie* pe care îl avea în fiinţa-pentru-celălalt şi ca să dobândească acest caracter de legătură solidarizatoare care este însăşi structura fiinţei-cu? Şi cum vom putea trece de aici la experienţa concretă a celuilalt în lume, ca atunci când văd de la fereastra mea un trecător care merge pe stradă? Desigur, este tentant să mă concep ca decupându-mă prin elanul libertăţii mele, prin alegerea posibilităţilor mele unice pe fondul nediferenţiat al umanului – şi poate această concepţie închide o parte importantă de adevăr. Dar, sub această formă cel puţin, ea ridică obiecţii considerabile.

Mai întâi, punctul de vedere ontologic întâlneşte aici punctul de vedere abstract al subiectului kantian. A spune că realitatea-umană – chiar dacă este realitatea-*mea*-umană – „este-cu“ prin structură ontologică înseamnă să spui că ea este-cu prin natură, adică în mod esenţial şi universal. Chiar dacă această afirmaţie ar fi dovedită, asta nu ne-ar permite să explicăm nici o *fiinţă-cu* concretă; altfel spus, coexistenţa ontologică care apare ca structură a „fiinţei-mele-în-lume“ nu poate deloc servi drept fundament unei *fiinţe-cu* ontice precum, de exemplu, coexistenţa care apare în prietenia mea cu Pierre sau în cuplul pe care-l formez cu Annie. Ceea ce trebuie arătat, într-adevăr, este că „a-fi-cu-Pierre“ sau „a-fi-cu-Annie“ este o structură constitu-

tivă a fiinţei-mele-concrete. Dar aceasta este imposibil, din punctul de vedere în care Heidegger s-a plasat. Într-adevăr, celălalt în relaţia „cu", luat pe planul ontologic, n-ar putea nici să fie determinat concret, precum realitatea-umană direct vizată şi căreia el îi este alter-ego: este un termen abstract şi, din această cauză, *unselbständig*, care nu are deloc în el puterea de a deveni *acest* celălalt, Pierre sau Annie. Astfel, relaţia „Mitsein" n-ar putea să ne servească deloc la rezolvarea problemei psihologice şi concrete a recunoaşterii celuilalt. Sunt două planuri incomunicabile şi două probleme care cer soluţii separate. Nu este, se va spune, decât unul din aspectele dificultăţii pe care o are Heidegger trecând, în general, de la planul ontologic la planul ontic, de la „fiinţa-în-lume" în general la relaţia mea cu *această* ustensilă particulară, de la fiinţa-mea-pentru-a-muri, care face din moartea mea posibilitatea mea cea mai esenţială, la *această* moarte „ontică" pe care o voi avea prin întâlnire cu cutare sau cutare existent extern. Dar această dificultate poate, la rigoare, să fie mascată în toate celelalte cazuri de vreme ce, de exemplu, realitatea-umană e cea care face ca o lume să existe acolo unde se ascunde o ameninţare de moarte care o priveşte pe ea; chiar mai mult, dacă lumea este, înseamnă că este „mortală" în sensul în care se spune despre o rană că este mortală. Dar imposibilitatea de a trece de la un plan la altul izbucneşte, dimpotrivă, cu ocazia problemei celuilalt. Înseamnă că, într-adevăr, dacă în apariţia ek-statică a fiinţei-sale-în-lume realitatea-umană face să existe o lume, nu s-ar putea spune, totuşi, despre *fiinţa-sa-cu* că face să se ivească o altă realitate-umană. Desigur, eu sunt fiinţa prin care „există (*es gibt*)" fiinţa. Se va spune că eu sunt fiinţa prin care „există" o altă realitate-umană? Dacă se înţelege prin asta că eu sunt fiinţa pentru care există *pentru mine* o altă realitate-umană, atunci avem de a face pur şi simplu cu un truism. Dacă vrem să spunem că eu sunt fiinţa prin care *există* ceilalţi în general, recădem în solipsism. Într-adevăr, această realitate-umană „cu care" eu sunt este ea însăşi „în-lume-cu-mine", ea este fundamentul liber al unei lumi (cum se face că aceasta este *a mea*? Nu s-ar putea deduce din *fiinţa-cu* identitatea lumilor „în care" realităţile-umane sunt), ea este propriile sale

posibilităţi. Ea este deci *pentru ea*, fără să aştepte ca eu să fac să existe fiinţa sa sub forma lui „există“. Astfel eu pot să constitui o lume ca „mortală“, dar nu o realitate-umană ca fiinţă concretă care este propriile sale posibilităţi. *Fiinţa-mea-cu* sesizată pornind de la fiinţa „mea“ nu poate să fie considerată decât ca o pură exigenţă fundată în fiinţa *mea*, şi care nu constituie nici cea mai mică dovadă a existenţei celuilalt, nici cea mai mică punte între mine şi celălalt.

Mai mult chiar, această relaţie ontologică a mea cu un celălalt abstract, din însuşi faptul că ea defineşte în general raportul meu cu celălalt, departe de a facilita o relaţie particulară şi ontică a mea cu Pierre, face radical imposibilă orice legătură concretă a fiinţei mele cu un celălalt singular dat în experienţa mea. Într-adevăr, dacă relaţia mea cu celălalt este *a priori*, ea epuizează orice posibilitate de relaţie cu celălalt. Nişte relaţii empirice şi contingente n-ar putea să fie specificări sau cazuri particulare ale ei; nu există specificări ale unei legi decât în două circumstanţe: sau legea este scoasă inductiv din fapte empirice şi singulare, iar aici nu este cazul; sau ea este *a priori* şi unifică experienţa, precum conceptele kantiene. Dar, tocmai în acest caz, ea nu are semnificaţie decât în limitele experienţei: eu nu găsesc în lucruri decât ceea ce am pus în ele. Or, punerea în raport a două „fiinţe-în-lume“ concrete n-ar putea aparţine experienţei *mele*; ea scapă deci domeniului *fiinţei-cu*. Dar cum legea *constituie* propriul său domeniu, ea exclude *a priori* orice fapt real care nu ar fi construit de ea. Existenţa unui timp ca formă *a priori* a sensibilităţii mele m-ar exclude *a priori* de la orice legătură cu un timp noumenal care ar avea caracteristicile unei fiinţe. Astfel, existenţa unei *fiinţe-cu* ontologice şi, prin urmare, *a priori* face imposibilă orice legătură ontică cu o realitate-umană concretă care s-ar ivi *pentru-sine* ca un transcendent absolut. *Fiinţa-cu*, concepută ca structură a fiinţei mele, mă izolează la fel de sigur ca şi argumentele solipsismului. Înseamnă că *transcendenţa* heideggeriană este un concept de rea-credinţă: ea vizează, desigur, să depăşească idealismul şi reuşeşte în măsura în care acesta ne prezintă o subiectivitate în repaus în ea însăşi şi contemplându-şi propriile sale imagini. Dar idealismul astfel depăşit nu este decât o

formă bastardă a idealismului, un fel de psihologism empirio-criticist. Fără îndoială, realitatea-umană heideggeriană „există în afara sa". Dar această existență în afara sa este chiar definiția *sinelui,* în doctrina lui Heidegger. Ea nu seamănă nici cu ek-staza platoniciană, în care existența este în mod real alienare, existență la un altul, nici cu viziunea în Dumnezeu a lui Malebranche, nici cu propria noastră concepție a ek-stazei şi a negației interne. Heidegger nu scapă de idealism: fuga sa în afară de sine, ca structură *a priori* a ființei sale, îl izolează la fel de sigur ca şi reflecția kantiană asupra condițiilor *a priori* ale experienței noastre; într-adevăr, ceea ce realitatea-umană regăseşte, la capătul inaccesibil al acestei fugi în afară de sine, este tot sine: fuga în afara sa este fuga către sine, iar lumea apare ca pură distanță de la sine la sine. Ar fi în zadar, în consecință, să căutăm în *Sein und Zeit* depăşirea simultană a oricărui idealism şi a oricărui realism. Iar dificultățile pe care le întâlneşte idealismul în general atunci când este vorba să întemeieze existența ființelor concrete asemănătoare nouă şi care scapă ca atare experienței noastre, care nu depind în însăşi constituția lor de *a priori*-ul nostru, se ridică încă în fața lui Heidegger pentru a face să iasă „realitatea-umană" din solitudinea sa. El pare să scape pentru că îl ia pe „în-afara-sa" când ca „în-afara-sa-către-sine" şi când ca „în-afara-sa-în-celălalt". Dar a doua accepție a lui „în-afara-sa", pe care o strecoară cu abilitate prin subterfugiul raționamentelor, este strict incompatibilă cu prima: chiar in sânul ek-stazelor sale, realitatea-umană rămâne singură. Înseamnă că – şi aici va fi noul profit pe care-l vom fi tras din examinarea critică a doctrinei heideggeriene – existența celuilalt are natura unui fapt contingent şi ireductibil. Celălalt *se întâlneşte,* nu se constituie. Şi dacă acest fapt trebuie totuşi să ne apară sub unghiul necesității, aceasta n-ar putea fi necesitatea care aparține „condițiilor de posibilitate ale experienței noastre", sau, dacă preferăm, necesitatea ontologică: necesitatea existenței celuilalt trebuie să fie, dacă ea există, o „necesitate contingentă", adică de acelaşi tip cu *necesitatea de fapt* cu care se impune *cogito*-ul. Dacă celălalt trebuie să ne poată fi dat, aceasta se întâmplă printr-o aprehendare directă care îi lasă în-

tâlnirii caracterul său de facticitate, aşa cum *cogito*-ul însuşi îi lasă întreaga sa facticitate propriei mele gândiri, şi care totuşi participă la apodicticitatea *cogito*-ului însuşi, adică la indubitabilitatea sa.

Această lungă expunere de doctrină nu va fi fost deci inutilă dacă ne permite să precizăm condiţiile necesare şi *suficiente* pentru ca o teorie a existenţei celuilalt să fie valabilă.

1) O asemenea teorie nu trebuie să aducă o *dovadă* nouă a existenţei celuilalt, un argument mai bun decât celelalte împotriva solipsismului. Într-adevăr, dacă solipsismul trebuie să fie respins, asta nu se poate întâmpla decât pentru că el este imposibil sau, dacă se preferă, pentru că nimeni nu este într-adevăr solipsist. Existenţa celuilalt va fi mereu revocabilă în îndoială, cu toate că nu ne îndoim de celălalt decât în cuvinte şi în mod abstract, în acelaşi fel în care pot scrie, chiar fără să o pot gândi, că „mă îndoiesc de propria mea existenţă". Într-un cuvânt, existenţa celuilalt nu trebuie să fie o *probabilitate*. Într-adevăr, probabilitatea nu poate să privească decât obiectele care apar în experienţa noastră sau ale căror efecte noi pot să apară în experienţa noastră. Nu există probabilitate decât dacă o confirmare sau o infirmare a ei poate să fie în fiecare clipă posibilă. Dacă celălalt este, din principiu şi în al său „pentru-sine", în afara experienţei mele, probabilitatea existenţei sale ca un *alt sine* nu va putea niciodată să fie nici confirmată, nici infirmată, ea nu poate nici să crească, nici să descrească, nici chiar să se măsoare: ea îşi pierde deci chiar fiinţa sa de probabilitate şi devine o pură ipoteză de romancier. În acelaşi fel, dl. Lalande a arătat[1] că o ipoteză asupra existenţei fiinţelor vii pe planeta Marte va rămâne pur conjecturală şi fără nici o „şansă" de a fi adevărată sau falsă atâta timp cât nu vom dispune de instrumente sau de teorii ştiinţifice care să ne permită să facem să apară fapte care să confirme sau să infirme această ipoteză. Dar structura celuilalt este, din principiu, de o asemenea factură încât nici o experienţă nouă nu va putea să fie concepută vreodată, nici o teorie nouă nu va veni să

[1] *Les théories de l'induction et de l'expérimentation.*

confirme sau să infirme ipoteza existenţei sale şi nici un instrument nu va veni să reveleze fapte noi care să mă incite să afirm sau să resping această ipoteză. Dacă deci celălalt nu este în mod imediat prezent la mine, şi dacă existenţa sa nu este la fel de sigură ca a mea, orice conjectură asupra lui este total lipsită de sens. Însă eu nu pun ipotetic existenţa celuilalt: o afirm. O teorie a existenţei celuilalt trebuie deci pur şi simplu să mă interogheze în ființa mea, să clarifice şi să precizeze sensul acestei afirmaţii şi, mai ales, departe de a inventa o dovadă, să expliciteze însuşi fundamentul acestei certitudini. Altfel spus, Descartes nu şi-a *dovedit* existenţa. Înseamnă că, într-adevăr, eu am ştiut mereu că exist, că n-am încetat niciodată să practic *cogito*-ul. Tot aşa, rezistenţele mele la solipsism – care sunt la fel de vii ca cele pe care le-ar putea ridica o încercare de a mă îndoi de *cogito*-ul – dovedesc că am ştiut mereu că celălalt există, că am avut mereu o *comprehensiune* totală şi implicită a existenţei sale, că această comprehensiune „preontologică“ închide o înţelegere mai sigură şi mai profundă a naturii celuilalt şi a raportului său de ființă cu ființa mea decât toate teoriile care s-au putut construi în afara ei. Dacă existenţa celuilalt nu este o conjectură zadarnică, un pur roman, înseamnă că există ceva precum un *cogito* care se referă la ea. Acest *cogito* este cel care trebuie pus în lumină, explicitându-i structurile şi determinându-i semnificaţia şi drepturile.

2) Dar, pe de altă parte, eşecul lui Hegel ne-a arătat că singurul început posibil era *cogito*-ul cartezian. El singur ne stabileşte, de altfel, pe terenul acestei necesităţi de fapt care este cea a existenţei celuilalt. Astfel, ceea ce numeam, în lipsă de ceva mai bun, *cogito*-ul existenţei celuilalt se confundă cu propriul meu *cogito*. Trebuie ca, examinat o dată în plus, *cogito*-ul să mă arunce în afara lui către celălalt, aşa cum m-a aruncat în afara lui către în-sine; şi aceasta nu revelându-mi o structură *a priori* a mea însumi, care ar îndrepta către un celălalt tot *a priori*, ci descoperindu-mi prezenţa concretă şi indubitabilă a *cutărui* sau *cutărui* celălalt concret, aşa cum mi-a revelat deja existenţa mea incomparabilă, contingentă, necesară totuşi şi concretă. Astfel, pentru-sinelui trebuie să-i cerem să ne trimită în transcendenţa abso-

lută: în cea mai mare profunzime a mea însumi trebuie să găsesc nu *motive de a crede* în celălalt, ci pe însuşi celălalt ca nefiind eu.

3) Iar ceea ce *cogito*-ul trebuie să ne reveleze nu este un obiect-celălalt. Ar fi trebuit reflectat de mult la aceea că cine spune *obiect* spune *probabil*. Dacă celălalt este obiect pentru mine, el mă trimite la probabilitate. Dar probabilitatea se fundează doar pe congruența la infinit a reprezentărilor noastre. Celălalt, nefiind nici o reprezentare, nici un sistem de reprezentări, nici o unitate necesară a reprezentărilor noastre, nu poate să fie *probabil*; el n-ar putea să fie *în primul rând* obiect. Dacă, aşadar, el este *pentru noi*, aceasta nu poate fi nici ca factor constitutiv al cunoaşterii noastre a lumii, nici ca factor constitutiv al cunoaşterii noastre a sinelui, ci în măsura în care el „interesează" ființa noastră, iar aceasta nu în măsura în care el contribuie *a priori* la a o constitui, ci în măsura în care el o interesează în mod concret şi „în mod ontic" în circumstanțele empirice ale facticității noastre.

4) Dacă e vorba să încercăm, într-un fel, pentru celălalt, ceea ce Descartes a încercat pentru Dumnezeu cu acea extraordinară „dovadă prin ideea de perfect", care este în întregime însuflețită de intuiția transcendenței, asta ne obligă să respingem, pentru aprehendarea noastră a celuilalt, un anume tip de negație pe care am numit-o negație externă. Celălalt trebuie să-i apară *cogito*-ului ca *nefiind* eu. Această negație se poate concepe în două feluri: sau este pură negație externă şi îl va separa pe celălalt de mine ca o substanță de altă substanță – în acest caz, orice sesizare a celuilalt este prin definiție imposibilă –, sau va fi negație internă, ceea ce înseamnă legătură sintetică şi activă a doi termeni dintre care fiecare se constituie negându-se în raport cu celălalt. Această relație negativă va fi deci reciprocă şi de dublă interioritate. Asta înseamnă, mai întâi, că multiplicitatea „celorlalți" nu ar putea fi o *colecție*, ci o *totalitate* – în acest sens îi dăm dreptate lui Hegel –, de vreme ce fiecare celălalt îşi găseşte ființa în celălalt; dar, de asemenea, că această Totalitate este de asemenea factură încât, din principiu, este imposibil să te plasezi „în punctul de vedere al întregului". Am văzut, într-adevăr, că nici un concept ab-

stract de conștiință nu poate să iasă din compararea ființei-mele-pentru-mine-însumi cu obiectitatea mea pentru celălalt. În plus, această totalitate – ca și cea a pentru-sinelui – este totalitate detotalizată, căci, existența-pentru-celălalt fiind refuz radical de celălalt, nici o sinteză totalitară și unificatoare de „ceilalți“ nu este posibilă.

Pornind de la aceste câteva remarce vom încerca să abordăm, la rândul nostru, problema celuilalt.

## *IV*
## *Privirea*

Această femeie pe care o văd venind către mine, acest bărbat care trece pe stradă, acest cerșetor pe care îl ascult cântând de la fereastra mea sunt pentru mine *obiecte*, neîndoielnic. Așadar, este adevărat că cel puțin una din modalitățile prezenței la mine a celuilalt este *obiectitatea*. Dar am văzut că, dacă această relație de obiectitate este relația fundamentală a celuilalt cu mine însumi, existența celuilalt rămâne pur conjecturală. Or, este nu numai conjectural, ci *probabil* că această voce pe care o aud este cea a unui om și nu cântecul unui fonograf, este infinit mai *probabil* că trecătorul pe care-l zăresc este un om și nu un robot perfecționat. Asta înseamnă că perceperea mea a celuilalt ca obiect, fără să iasă din limitele probabilității și din cauza acestei probabilități chiar, trimite în esență la o sesizare fundamentală a celuilalt, în care el nu mi se va mai descoperi ca obiect, ci ca „prezență în persoană“. Într-un cuvânt, pentru ca celălalt să fie obiect probabil și nu un vis de obiect, trebuie ca obiectitatea sa să nu trimită la o solitudine originară și intangibilă mie, ci la o legătură fundamentală în care celălalt se manifestă altfel decât prin cunoașterea pe care o dobândesc despre el. Teoriile clasice au dreptate să considere că orice organism uman perceput *trimite* la ceva și că cel la care trimite este fundamentul și garanția probabilității sale. Dar eroarea lor este de a crede că această trimitere indică o existență separată, o conștiință care ar fi în spatele manifestărilor sale perceptibile așa cum nou-

menul este în spatele *Empfindung**-ului kantian. Fie că această conştiinţă există sau nu în stare separată, nu la ea trimite chipul pe care-l văd, nu ea este *adevărul* obiectului probabil pe care-l percep. Trimiterea de fapt la o apariţie geamănă în care celălalt este prezenţă pentru mine este dată în afara cunoaşterii propriu-zise – fie ea concepută sub o formă obscură şi inefabilă de tipul intuiției –, pe scurt, la o „fiinţă-în-cuplu-cu-celălalt". Cu alte cuvinte, problema celuilalt a fost privită, în general, ca şi cum relația primă prin care celălalt se descoperă este obiectitatea, aşadar ca şi cum celălalt s-ar revela mai întâi – direct sau indirect – percepției noastre. Dar cum această percepţie, prîn însăşi natura sa, *se referă* la altceva decât la ea însăşi, şi nu poate să trimită nici la o serie infinită de apariţii de acelaşi tip – aşa cum o face, pentru idealism, percepția mesei sau a scaunului –, nici la o entitate izolată, situată din principiu în afara atingerii mele, esenţa sa trebuie să constea în a se referi la o primă relaţie a conştiinţei mele cu cea a celuilalt, în care celălalt trebuie să fie dat direct ca subiect oarecare în legătură cu mine şi care este raportul fundamental, tipul însuşi al fiinţei-mele-pentru-celălalt.

Totuşi, n-ar putea fi vorba aici să ne referim la vreo experienţă mistică sau la un inefabil. Celălalt ne apare în realitatea cotidiană şi probabilitatea sa se referă la realitatea cotidiană. Problema se precizează deci: există în realitatea cotidiană o relație originară cu celălalt care să poată fi constant avută în vedere şi care, prin urmare, să mi se poată descoperi în afara oricărei referinţe la un incognoscibil religios sau mistic? Pentru a o afla trebuie interogată mai ferm această apariţie banală a celuilalt în câmpul percepţiei mele: de vreme ce *ea* este cea care se referă la acest raport fundamental, ea trebuie să fie capabilă să ne descopere, cel puțin cu titlu de realitate vizată, raportul originar la care ea se referă.

Sunt într-o grădină publică. Nu departe de mine, iată o peluză şi, de-a lungul acestei peluze, scaune. Un bărbat trece pe lângă scaune. Văd acest bărbat, îl percep deopotrivă ca pe un obiect şi ca pe un băr-

* senzaţie (*n.tr.*).

bat. Ce înseamnă aceasta? Ce vreau să spun atunci când afirm despre acest obiect că *este un bărbat*?

Dacă ar trebui să gândesc că el nu este nimic altceva decât un manechin, i-aş aplica categoriile care îmi servesc de obicei să grupez „lucrurile“ spaţio-temporale. Adică l-aş sesiza ca fiind „alături“ de scaune, la 2,20 m de peluză, ca exercitând o anumită presiune asupra solului etc. Raportul său cu celelalte obiecte ar fi de un tip pur aditiv; asta înseamnă că aş putea să-l fac să dispară fără ca relaţiile celorlalte obiecte între ele să fie substanţial modificate. Într-un cuvânt, nici o relaţie nouă nu ar apărea *prin el* între aceste lucruri ale universului meu: grupate şi sintetizate *de partea mea* în complexe instrumentale, ele s-ar dezagrega, *de a sa*, în multiplicităţi de relaţii de indiferenţă. A-l percepe ca *bărbat*, *dimpotrivă*, înseamnă a sesiza o relaţie non-aditivă a scaunului cu el, înseamnă a înregistra o organizare *fără distanţă* a lucrurilor universului meu în jurul acestui obiect privilegiat. Desigur, peluza rămâne la 2,20 m de el; dar ea este de asemenea legată de el, *ca peluză*, într-o relaţie care transcende distanţa şi o conţine totodată. În loc ca cele două capete ale distanţei să fie indiferente, interşanjabile şi într-un raport de reciprocitate, distanţa *se desfăşoară pornind* de la bărbatul pe care-l văd *până la* peluză, ca apariţia sintetică a unei relaţii univoce. Este vorba de o relaţie *fără părţi*, dată dintr-o dată şi în interiorul căreia se desfăşoară o spaţialitate care nu este spaţialitatea *mea*, căci, în loc de a fi o grupare *către mine* a obiectelor, este vorba de o orientare *care fuge de mine*. Desigur, această relaţie fără distanţă şi fără părţi nu este deloc relaţia originară a celuilalt cu mine însumi pe care o caut: mai întâi, ea vizează doar bărbatul şi lucrurile lumii. Apoi, ea este încă obiect de cunoaştere; voi arăta asta, de exemplu, spunând că acest bărbat *vede* peluza sau că se pregăteşte, în ciuda anunţului care-i interzice, să meargă pe iarbă etc. În sfârşit, ea păstrează un pur caracter de probabilitate: mai întâi, este *probabil* ca acest obiect să fie un bărbat; apoi, chiar dacă este sigur că el este un bărbat, rămâne doar probabil că el *vede* peluza în momentul în care îl zăresc: poate că visează la vreo antrepriză, fără să ia clar cunoştinţă de ceea ce-l înconjoară, poate că e orb etc. Totuşi,

această relație nouă a obiectului-bărbat cu obiectul-peluză are un caracter particular: ea îmi este dată deodată în întregime, de vreme ce este acolo, în lume, ca un obiect pe care aş putea să-l cunosc (într-adevăr, exprim o relație obiectivă, spunând: Pierre a aruncat o privire la ceas, Jeanne a privit pe fereastră etc.), şi, totodată, ea îmi scapă în întregime; în măsura în care obiectul-bărbat este termenul fundamental al acestei relații, în măsura în care ea *vine către el*, ea îmi scapă, eu n-aş putea să mă pun în centru: distanța care se desfăşoară între peluză şi bărbat, prin intermediul apariției sintetice a acestei relații primare, este o negație a distanței pe care o stabilesc – ca tip pur de negație externă – între aceste două obiecte. Ea apare ca o pură *dezintegrare* a relațiilor pe care eu le percep între obiectele universului meu. Şi nu sunt eu cel care realizează această dezintegrare; ea îmi apare ca *o* relație pe care o vizez în gol de-a lungul distanțelor pe care le stabilesc în mod originar între lucruri. Este ca un fundal al lucrurilor care îmi scapă din principiu şi care le este conferit din afară. Astfel, apariția, printre obiectele universului *meu*, a unui element de dezintegrare a acestui univers, e ceea ce numesc apariția *unui* bărbat în universul meu. Celălalt este mai întâi fuga permanentă a lucrurilor către un capăt pe care îl sesizez deodată ca obiect la o anumită distanță de mine şi care îmi scapă în măsura în care îşi desfăşoară în jurul lui propriile sale distanțe. Dar această dezagregare se cucereşte din aproape în aproape; dacă există între peluză şi celălalt un raport fără distanță şi creator de distanță, există în mod necesar unul între celălalt şi statuia care este pe soclul său *în mijlocul* peluzei, între celălalt şi masivii castani care străjuiesc aleea; este un întreg spațiu care se grupează în jurul celuilalt şi acest spațiu este făcut *cu spațiul meu*; este o regrupare, la care eu asist şi care îmi scapă, a tuturor obiectelor care populează universul meu. Această regrupare nu se opreşte aici; gazonul este un lucru calificat: este *acest* gazon verde care există pentru celălalt; în acest sens, calitatea însăşi a obiectului, verdele său profund şi crud se găseşte în relație directă cu acest om; acest verde îndreaptă către celălalt o față care-mi scapă. Eu sesizez *relația* verdelui cu celălalt ca un raport obiectiv, dar nu pot să sesizez verdele *aşa*

*cum* îi apare celuilalt. Astfel, dintr-o dată, a apărut un obiect care mi-a furat lumea. Totul este la locul său, totul există mereu pentru mine, dar totul este traversat de o fugă invizibilă şi fixat spre un nou obiect. Apariția celuilalt în lume corespunde deci unei alunecări încremenite a întregului univers, unei descentrări a lumii care subminează centralizarea pe care eu o operez în acelaşi timp.

Dar *celălalt* este încă obiect *pentru mine*. El aparține distanțelor *mele*: bărbatul este acolo, la douăzeci de paşi de mine, *îmi* întoarce spatele. Ca atare, el este din nou la doi metri douăzeci de peluză, la şase metri de statuie; prin aceasta, dezintegrarea universului meu este conținută chiar în limitele acestui univers. Nu este vorba de o fugă a lumii către neant sau în afara ei înseşi; mai degrabă ea pare că e străpunsă de un orificiu de golire, în mijlocul ființei sale, şi că se scurge perpetuu prin acest orificiu. Universul, scurgerea şi orificiul de golire, totul este din nou recuperat, perceput din nou şi fixat în obiect: toate astea sunt acolo *pentru mine* ca o structură parțială a lumii, chiar dacă ar fi vorba, într-adevăr, de dezintegrarea totală a universului. De altfel, adesea îmi este permis să mențin aceste dezintegrări în limite mai înguste: iată, de exemplu, un bărbat care citeşte, plimbându-se. Dezintegrarea universului pe care-l reprezintă este pur virtuală: el are urechi care nu aud deloc, ochi care nu văd nimic decât cartea sa. Între cartea sa şi el, eu sesizez o relație de netăgăduit şi fără distanță, de tipul celei care tocmai îl lega pe cel care se plimba de gazon. Dar, de această dată, forma s-a închis în sine însăşi: eu am un obiect plin de perceput. În mijlocul lumii, eu pot să spun „bărbat-citind“ ca şi cum aş spune „piatră rece“, „ploaie fină“; eu sesizez un „Gestalt“* închis, căruia *lectura* îi formează calitatea esențială şi care, în rest, orb şi surd, se lasă cunoscut şi perceput pur şi simplu ca un lucru spațio-temporal ce pare a fi cu restul lumii în pura relație de exterioritate indiferentă. Pur şi simplu, însăşi calitatea „bărbat-citind“, ca raport al bărbatului cu cartea, este o mică fisură particulară a universului meu; în sânul acestei forme solide şi vizibile se realizează o golire aparte, ea nu este masivă decât în aparență, sensul său propriu

* (germ.) formă, configurație (*n.tr.*).

este de a fi, în mijlocul universului meu, la zece paşi de mine, în mijlocul acestei masivități, o fugă riguros închisă şi localizată.

Toate astea, deci, nu ne fac deloc să părăsim terenul pe care celălalt este *obiect*. Cel mult avem de-a face cu un tip de obiectivitate particulară, destul de asemănătoare cu cea pe care Husserl o desemnează prin cuvântul *absență*, fără ca totuşi să arate că celălalt se defineşte ca absența unei conştiințe în raport cu corpul pe care îl văd, ci prin absența lumii pe care o percep chiar în cadrul percepției reale a acestei lumi. Celălalt este, pe acest plan, un obiect al lumii care se lasă definit de către lume. Dar această relație de fugă şi de absență a lumii în raport cu mine nu este decât probabilă. Dacă ea este cea care defineşte obiectivitatea celuilalt, la ce prezență originară a celuilalt se referă ea? Putem acum răspunde: dacă celălalt-obiect se defineşte, în legătură cu lumea, ca obiect care *vede* ceea ce văd eu, legătura mea fundamentală cu celălalt-subiect trebuie să se poată reduce la posibilitatea mea permanentă de *a fi văzut* de către celălalt. În şi prin revelația ființei-mele-obiect pentru celălalt pot eu să sesizez prezența ființei-sale-subiect. Căci, aşa cum celălalt este pentru mine-subiect un obiect probabil, tot aşa eu nu pot să mă descopăr pe punctul de a deveni un obiect probabil decât pentru un subiect sigur. Această revelație n-ar putea decurge din faptul că universul *meu* este obiect pentru obiectul-celălalt, ca şi cum privirea celuilalt, după ce a rătăcit asupra peluzei şi asupra obiectelor înconjurătoare, ar veni, urmând un drum definit, să se aşeze asupra mea. Am arătat că n-aş putea fi obiect pentru un obiect: e nevoie de o conversiune radicală a celuilalt, care să-l facă să scape de obiectivitate. Eu n-aş putea deci considera privirea pe care mi-o aruncă celălalt ca una din manifestările posibile ale ființei sale obiective: celălalt n-ar putea să *mă* privească aşa cum priveşte gazonul. Şi, de altfel, obiectivitatea mea n-ar putea ea însăşi să rezulte *pentru mine* din obiectivitatea lumii, de vreme ce tocmai eu sunt cel datorită căruia *există* o lume; adică cel care, din principiu, n-ar putea fi obiect pentru sine însuşi. Astfel, acest raport pe care-l numesc „a-fi-văzut-de-către-celălalt", departe de a fi una din relațiile semnificate, între altele, de cuvântul *bărbat*, reprezintă un fapt ireductibil care nu

s-ar putea deduce nici din esenţa celuilalt-obiect, nici din ființa-mea-subiect. Dimpotrivă, dacă conceptul de celălalt-obiect trebuie să aibă un sens, el nu-l poate scoate decât din conversiunea şi din degradarea acestei relaţii originare. Într-un cuvânt, acel lucru la care se referă perceperea mea a celuilalt în lume ca *fiind probabil* un bărbat este posibilitatea mea permanentă de *a-fi-văzut-de-către-el*, adică posibilitatea permanentă pentru un subiect care mă vede de a se substitui obiectului văzut de mine. „A-fi-văzut-de-către-celălalt" este *adevărul* lui „a-vedea-pe-celălalt". Astfel, noţiunea de celălalt n-ar putea, în nici un caz, să vizeze o conştiinţă solitară şi extramundană pe care eu nici nu o pot gândi: bărbatul se defineşte în raport cu lumea şi în raport cu mine însumi; el este acest obiect al lumii care determină o scurgere internă a universului, o hemoragie internă; el este subiectul care mi se dezvăluie în această fugă de mine însumi către obiectivare. Dar relaţia originară a mea însumi cu celălalt nu este doar un adevăr absent vizat de-a lungul prezenţei concrete a unui obiect în universul meu; ea este totodată un raport concret şi cotidian a cărui experienţă eu o fac în fiecare moment: în fiecare clipă celălalt *mă priveşte*; ne este deci uşor să încercăm, pe bază de exemple concrete, descrierea acestei legături fundamentale care trebuie să constituie baza întregii teorii despre celălalt; dacă celălalt este, din principiu, *cel care mă priveşte*, trebuie să putem clarifica sensul privirii celuilalt.

Orice privire îndreptată către mine se manifestă în legătură cu apariţia unei forme sensibile în câmpul nostru perceptiv, dar, contrar a ceea ce s-ar putea crede, ea nu este legată de nici o formă determinată. Fără îndoială, ceea ce exprimă *cel mai adesea* o privire este convergenţa către mine a doi globi oculari. Dar ea nu va apărea tot aşa şi cu ocazia unui foşnet de ramuri, a unui zgomot de paşi urmat de tăcere, a întredeschiderii unui oblon, a unei mişcări uşoare de perdea. În timpul unui asalt, oamenii care se târăsc în tufişuri sesizează drept privire *de evitat* nu doi ochi, ci o întreagă fermă albă care se decupează pe cer, în vârful unei coline. Se înţelege de la sine că obiectul astfel constituit nu manifestă încă privirea decât cu titlu probabil. E numai probabil că, în spatele tufişurilor care tocmai s-au mişcat, este adă-

postit cineva care mă pândeşte. Dar această probabilitate nu trebuie să ne reţină pentru moment: vom reveni la asta; ceea ce are importanţă mai întâi este a defini în ea însăşi privirea. Or, tufişul, ferma nu sunt privirea: ele reprezintă doar *ochiul*, căci ochiul nu este sesizat mai întâi ca organ sensibil al vederii, ci ca suport al privirii. Ele nu trimit deci niciodată la ochii de carne ai pânditorului pitit în spatele perdelei, în spatele unei ferestre a fermei: în ele însele, ele sunt deja ochi. Pe de altă parte, privirea nu este nici o calitate printre altele a obiectului care are funcţia de ochi, nici forma totală a acestui obiect, nici un raport „mundan" care se stabileşte între obiect şi mine. Dimpotrivă, departe de a percepe privirea *pe* obiectele care o manifestă, perceperea mea a unei priviri întoarse către mine apare pe fond de distrugere a ochilor care „mă privesc"; dacă percep privirea, încetez să percep ochii: ei sunt acolo, rămân în câmpul percepţiei mele, ca pure *prezentări*, dar eu nu fac uz de ei, sunt neutralizaţi, în afara jocului, ei nu mai sunt obiect al unei judecăţi, rămân în starea de „excludere" în care se află lumea pentru o conştiinţă care ar efectua reducţia fenomenologică prescrisă de Husserl. Niciodată, când vă privesc nişte ochi, nu-i puteţi găsi frumoşi sau urâţi, nu le puteţi remarca culoarea. Privirea celuilalt ii ascunde ochii, pare să meargă *în faţa lor*. Această iluzie provine din aceea că ochii, ca obiecte ale percepţiei mele, rămân la o distanţă precisă care se desfăşoară de la mine la ei – într-un cuvânt, eu sunt prezent la ochi fără distanţă, dar ei sunt depărtaţi de locul în care „mă aflu" eu –, în timp ce privirea, în acelaşi timp, este asupra mea fără distanţă şi mă ţine la distanţă, adică prezenţa sa imediată la mine desfăşoară o distanţă care mă îndepărtează de ea. Eu nu pot deci să-mi dirijez atenţia asupra privirii fără ca, totodată, percepţia mea să se descompună şi să treacă în planul secund. Se produce aici ceva analog cu ceea ce am încercat să arăt în altă parte referitor la imaginar[1]; noi nu putem, spuneam acolo, să percepem şi să imaginăm în acelaşi timp, trebuie să se întâmple ori una, ori alta. Aş spune aici din toată inima: noi nu putem să percepem lumea şi să sesizăm în acelaşi timp o privire fixată asupra noastră;

---

[1] *L'Imaginaire*, N.R.F., 1940.

trebuie să aibă loc ori una, ori alta. Înseamnă că a percepe e totuna cu *a privi* şi a sesiza o privire nu înseamnă a percepe un obiect-privire în lume (cu singura particularitate că această privire ar fi îndreptată asupra noastră), înseamnă a căpăta conştiinţa că *eşti privit*. Privirea pe care o exprimă *ochii*, de orice natură ar fi ei, este pură trimitere la mine însumi. Ceea ce sesizez imediat atunci când aud trosnind crengile în spatele meu, nu e că *este cineva acolo*, e că eu sunt vulnerabil, că am un corp care poate să fie rănit, că ocup un loc şi că nu pot, în nici un caz, să evadez din spaţiul în care sunt fără apărare, pe scurt, că *sunt văzut*. Astfel, privirea este mai întâi un intermediar care trimite de la mine la mine însumi. De ce natură este acest intermediar? Ce înseamnă pentru mine: a fi văzut?

Să ne imaginăm că aş fi venit, din gelozie, din interes, din viciu, să-mi lipesc urechea de o uşă, să privesc pe gaura cheii. Sunt singur şi pe planul conştiinţei nonthetice (de) mine. Asta înseamnă în primul rând că nu există *eu* care să-mi locuiască conştiinţa. Nimic, deci, căruia să-i pot raporta actele mele pentru a le califica. Ele nu sunt deloc *cunoscute*, ci *eu sunt ele*, şi din această singură cauză, ele îşi au în ele însele totala lor justificare. Eu sunt pură conştiinţă *de* lucruri, iar lucrurile, luate în circuitul ipseităţii mele, îmi oferă potenţialitatea lor ca replică a conştiinţei mele nonthetice (a) propriilor mele posibilităţi. Asta înseamnă că, în spatele acestei uşi, un spectacol se propune ca „de văzut", o conversaţie ca „de auzit". Uşa, broasca sunt deopotrivă instrumente şi obstacole: ele se prezintă ca „de mânuit cu precauţie", broasca se oferă ca „de privit de aproape şi puţin dintr-o parte" etc. De acum înainte „fac ceea ce am de făcut"; nici o vedere transcendentă nu vine să confere actelor un caracter de *dat* asupra căruia s-ar putea exercita o judecată: conştiinţa mea se lipeşte de actele mele; ea *este* actele mele; ele sunt comandate doar de scopurile de atins şi de instrumentele de folosit. Atitudinea mea, de exemplu, nu are nici un „în afară", ea este pură punere în raport a instrumentului (gaura cheii) cu scopul de atins (spectacolul de văzut), pură manieră de a mă pierde în lume, de a mă face să fiu absorbit de către lucruri, ca cerneala de o sugativă, pentru ca un complex-ustensil orientat către un scop

să se detaşeze în mod sintetic pe fond de lume. Ordinea este inversă ordinii cauzale: scopul de atins e cel care organizează toate momentele care îl preced; scopul justifică mijloacele, mijloacele nu există pentru ele însele şi în afara scopului. De altfel, ansamblul nu există decât prin raport cu un liber proiect al posibilităţilor mele: tocmai gelozia e cea care, ca posibilitate care *sunt* eu, organizează acest complex de ustensilitate transcendându-l către ea însăşi. Dar eu *sunt* această gelozie, nu o cunosc. Doar complexul mundan de ustensilitate ar putea să mi-o anunţe, dacă l-aş contempla în loc de a-l face. Acest ansamblu în lume, cu dubla şi inversa sa determinaţie – nu există spectacol *de văzut* în spatele uşii decât pentru că eu sunt gelos, dar gelozia mea nu este nimic, decât simplul fapt obiectiv că *există un spectacol de văzut* în spatele uşii –, e cel pe care îl vom numi *situaţie*. Această situaţie îmi reflectă deopotrivă facticitatea şi libertatea: cu ocazia unei anumite structuri obiective a lumii care mă înconjoară, ea îmi trimite libertatea sub formă de sarcini de îndeplinit în mod liber; nu există aici nici o constrângere, de vreme ce libertatea mea îmi macină posibilii mei şi, corelativ, potenţialităţile lumii doar se indică şi se propun. De asemenea, nu mă pot defini, într-adevăr, ca *fiind* în situaţie: mai întâi, pentru că nu sunt conştiinţă poziţională de mine însumi; apoi, pentru că sunt propriul meu neant. În acest sens – şi de vreme ce eu sunt ceea ce nu sunt şi nu sunt ceea ce sunt – eu nu pot nici să mă definesc ca *fiind* într-adevăr pe cale de a asculta la uşi, scap de această definiţie provizorie de mine însumi prin întreaga mea transcendenţă; aici este, am văzut, originea relei-credinţe; prin urmare, nu numai că eu nu mă pot *cunoaşte*, dar chiar întreaga mea fiinţă îmi scapă, cu toate că eu *sunt* chiar această scăpare de fiinţa mea şi nu sunt în întregime nimic; nu există nimic *aici* decât un pur neant care înconjoară şi face să apară din nou un anume ansamblu obiectiv care se decupează în lume, un sistem real, o aranjare de mijloace în vederea unui scop.

Or, iată că am auzit paşi pe coridor: cineva mă priveşte. Ce înseamnă asta? Înseamnă că sunt imediat atins în fiinţa mea şi că modificări esenţiale apar în structurile mele – modificări pe care pot să le sesizez şi să le fixez conceptual prin *cogito*-ul reflexiv.

Mai întâi, iată că exist în calitate de *eu* pentru conştiinţa mea nereflexivă. Chiar această irupere a mea e cea care a fost descrisă cel mai des: *eu mă* văd pentru că *cineva* mă vede, s-a scris. Sub această formă însă nu este în întregime exact. Dar să cercetăm mai bine: atâta timp cât am considerat pentru-sinele în solitudinea sa, am putut susţine despre conştiinţa nereflexivă că ea nu ar putea să fie locuită de către un eu: eul nu apărea, în calitate de obiect, decât pentru conştiinţa reflexivă. Dar iată ca eul vine să-mi bântuie conştiinţa nereflexivă. Or, conştiinţa nereflexivă este conştiinţă *de* lume. Eul există deci pentru ea pe planul obiectelor lumii; acest rol care nu-i revine decât conştiinţei reflexive, prezentificarea eului, îi aparţine acum conştiinţei nereflexive. Numai că, conştiinţa reflexivă are în mod direct eul ca obiect. Conştiinţa nereflexivă nu sesizează *persoana* direct şi ca obiect *al său*: persoana este prezentă la conştiinţă *în măsura în care ea este obiect pentru celălalt.* Asta înseamnă că am, dintr-o dată, conştiinţă de mine în măsura în care îmi scap, nu în măsura în care sunt fundamentul propriului meu neant, ci în măsura în care eu îmi am fundamentul în afara mea. Eu sunt pentru mine doar ca pură trimitere la celălalt. Totuşi, nu trebuie să înţelegem aici că obiectul este celălalt şi că *ego*-ul prezent la conştiinţa mea este o structură secundară sau o semnificaţie a obiectului-celălalt; celălalt nu este obiect aici şi n-ar putea să fie obiect, am arătat asta, fără ca, în acelaşi timp, eul să înceteze să fie obiect-pentru-celălalt şi să dispară. Astfel, eu nu îl vizez pe celălalt ca obiect, nici *ego*-ul meu ca obiect pentru mine însumi, nu pot nici să dirijez o intenţie vidă către acest *ego* ca spre un obiect în prezent intangibil; într-adevăr, el este separat de mine printr-un neant pe care nu-l pot umple, de vreme ce îl sesizez *în măsura în care el nu este pentru mine* şi există, din principiu, pentru *celălalt*; eu nu îl vizez deloc în măsura în care ar putea să-mi fie dat într-o zi, ci, dimpotrivă, în măsura în care el fuge de mine din principiu şi nu-mi va aparţine niciodată. Şi totuşi, eu *sunt* el, nu-l resping ca pe o imagine străină, ci îmi este prezent ca un eu care *sunt* fără a-l *cunoaşte*, căci în ruşine (în alte cazuri, în orgoliu) îl descopăr eu. Ruşinea şi mândria sunt cele care îmi relevează privirea celuilalt şi pe mine însumi la

capătul acestei priviri, cele care mă fac *să trăiesc*, nu *să cunosc* situaţia de privit. Or, ruşinea, notam la începutul acestui capitol, este ruşine de *sine*, este *recunoaştere* a faptului că eu sunt cu adevărat acest obiect pe care celălalt îl priveşte şi-l judecă. Nu poate să-mi fie ruşine decât de libertatea mea în măsura în care ea îmi scapă pentru a deveni obiect *dat*. Astfel, în mod originar, legătura conştiinţei mele nereflexive cu *ego*-ul-meu-privit este o legătură nu de cunoaştere, ci de fiinţă. Eu sunt, dincolo de orice cunoaştere pe care o pot avea, acest eu pe care un altul îl cunoaşte. Şi eu sunt acest eu care sunt într-o lume în care celălalt m-a alienat; căci privirea celuilalt îmi cuprinde fiinţa şi, corelativ, şi zidurile, uşa, broasca de la uşă; toate aceste lucruri-ustensile, în mijlocul cărora sunt, întorc către celălalt o faţă care îmi scapă din principiu. Astfel, eu sunt *ego*-ul meu pentru celălalt în mijlocul unei lumi care se scurge către celălalt. Dar, tocmai adineauri, am putut numi hemoragie internă scurgerea lumii *mele* către celălalt-obiect: înseamnă că, într-adevăr, sângerarea era oprită şi localizată chiar din cauză că îl fixam ca obiect al lumii *mele* pe acest celălalt către care această lume sângera; astfel nici o picătură de sânge nu era pierdută, totul era recuperat, cernut, localizat, cu toate că într-o fiinţă pe care nu puteam să o pătrund. Aici, dimpotrivă, fuga este fără capăt, ea se pierde în exterior, lumea se scurge în afara lumii şi eu mă scurg în afara mea; privirea celuilalt mă face să fiu dincolo de fiinţa mea în această lume, în mijlocul unei lumi care este deopotrivă *aceasta* şi dincolo de această lume. Ce fel de raporturi pot întreţine cu această fiinţă care sunt eu şi pe care ruşinea mi-o descoperă?

În primul rând, o relaţie de fiinţă. Eu *sunt* această fiinţă. Nici o clipă nu mă gândesc s-o neg, ruşinea mea este o mărturisire. Voi putea, mai târziu, să mă folosesc de rea-credinţă pentru a mi-o ascunde, dar reaua-credinţă este, şi ea, o mărturisire, de vreme ce este un efort de a evita fiinţa care sunt. Dar această fiinţă care sunt, nu sunt sub forma lui „a avea spre a fi“, nici sub cea a lui „eram“: eu nu o întemeiez în fiinţa sa; eu nu pot să o produc în mod direct, dar ea nu este nici efectul indirect şi riguros al actelor mele, ca atunci când umbra mea pe pământ, reflexul meu pe gheaţă se agită în conformitate cu gesturile

pe care le fac. Această ființă care sunt păstrează o anumită indeterminare, o anume imprevizibilitate. Şi aceste caracteristici noi nu vin doar din aceea că nu pot să-l *cunosc* pe celălalt, ele provin de asemenea şi mai ales din aceea că celălalt este liber; sau, pentru a fi exact şi răsturnând termenii, libertatea celuilalt îmi este revelată prin intermediul neliniştitoarei nedeterminații a ființei care sunt pentru el. Astfel, această ființă nu este posibilul meu, ea nu este niciodată în discuție în cadrul libertății mele: ea este, dimpotrivă, limita libertății mele, „versoul" său, în sensul în care se vorbeşte de „versoul unei foi", ea îmi este dată ca o povară pe care o port fără ca vreodată să mă pot întoarce către ea pentru a o cunoaşte, fără să-i pot simți măcar greutatea; dacă este comparabilă cu umbra mea, este cu o umbră care s-ar proiecta deasupra unei materii mişcătoare şi imprevizibile şi în aşa fel încât nici un tabel de referințe nu ți-ar permite să calculezi deformările care rezultă din aceste mişcări. Şi totuşi, este vorba chiar de ființa *mea* şi nu de o imagine a ființei mele. E vorba de ființa mea, cea care se înscrie în şi prin libertatea celuilalt. Totul se petrece ca şi cum aş avea o dimensiune de ființă de care aş fi separat printr-un neant radical: iar acest neant este libertatea celuilalt; celălalt are spre a face să fie ființa-mea-pentru-el în măsura în care el are spre a fi ființa sa; astfel, fiecare din conduitele mele libere mă angajează într-un nou mediu în care însăşi materia ființei mele este imprevizibila libertate a unui celălalt. Şi totuşi, chiar prin ruşinea mea, eu revendic drept a mea această libertate a unui altul, afirm o unitate profundă a conştiințelor, nu acea armonie a monadelor care a fost luată uneori drept garanție de obiectivitate, ci o unitate de ființă, de vreme ce accept şi vreau ca ceilalți să-mi confere o ființă pe care o recunosc.

Dar ruşinea îmi revelează că eu *sunt* această ființă. Nu sub modul lui „*eram*" sau al lui „a avea spre a fi", ci *în-sine*. Singur, eu nu pot realiza „faptul-de-a-fi-aşezat"; cel mult, se poate spune că eu sunt şi totodată nu sunt acest fapt. E de ajuns ca celălalt să mă privească pentru ca să fiu ceea ce sunt. Nu pentru mine însumi, desigur: eu nu voi ajunge niciodată să realizez acest a-fi-aşezat pe care îl sesizez în privirea celuilalt, eu voi rămâne tot timpul conştiință; ci pentru celă-

lalt. De data asta fuga neantizatoare a pentru-sinelui încremeneşte, de data asta în-sinele se reformează pe baza pentru-sinelui. Dar, de data asta, această metamorfoză se operează *la distanţă*: pentru celălalt *sunt eu aşezat* aşa cum această călimară *este pe* masă; pentru celălalt *sunt eu aplecat* la gaura cheii aşa cum acest copac *este înclinat* de vânt. În felul acesta mi-am dezvăluit, pentru celălalt, transcendenţa. Înseamnă că, într-adevăr, pentru oricine s-ar face martorul său, adică s-ar determina ca *nefiind* această transcendenţă, ea devine transcendenţă pur constatată, transcendenţă-dată, aşadar că ea dobândeşte o natură din simplul fapt că *celălalt*, nu printr-o deformare oarecare sau printr-o refracţie pe care i-ar impune-o prin intermediul categoriilor sale, ci prin însăşi fiinţa sa, îi conferă un în afară. Dacă există un celălalt, oricare ar fi, oriunde ar fi, oricare ar fi raporturile sale cu mine, fără ca măcar să acţioneze în altfel asupra mea decât prin pura apariţie a fiinţei sale, eu am un în afară, am o *natură*; căderea mea originară este existenţa celuilalt, iar ruşinea este – ca şi mândria – aprehendarea de mine însumi ca natură, chiar dacă însăşi această natură îmi scapă şi este incognoscibilă ca atare. La drept vorbind, nu înseamnă că eu mă simt pierzându-mi libertatea pentru a deveni un *lucru*, dar ea este acolo, în afara libertăţii mele trăite, ca un atribut dat al acestei fiinţe care sunt pentru celălalt. Eu sesizez privirea celuilalt chiar în mijlocul *actului* meu, ca solidificare şi alienare a propriilor mele posibilităţi. Într-adevăr, aceste posibilităţi care *sunt eu* şi care sunt condiţia transcendenţei mele, prin frică, prin aşteptarea anxioasă ori prudentă, eu simt că ele i se dau în altă parte unui celălalt ca trebuind să fie transcendate, la rândul lor, de propriile sale posibilităţi. Iar celălalt, ca privire, nu este decât asta: transcendenţa mea transcendată. Şi, fără îndoială, eu *sunt* întotdeauna posibilităţile mele, sub forma conştiinţei nonthetice (de) aceste posibilităţi; dar, în acelaşi timp, privirea mi le alienează: până acum, eu sesizam în mod thetic aceste posibilităţi pe baza lumii şi în lume, în calitate de potenţialitate a ustensilelor; colţul întunecat, pe culoar, îmi trimitea posibilitatea de a mă ascunde ca pe o simplă calitate potenţială a penumbrei sale, ca o invitaţie a obscurităţii sale; această calitate sau ustensilitate

a obiectului îi aparţinea numai lui şi apărea ca o proprietate obiectivă şi ideală, marcând apartenenţa sa reală la acest complex pe care l-am numit *situaţie*. Dar o dată cu privirea celuilalt, o organizare nouă a complexelor vine să se supra-imprime peste prima. Într-adevăr, a mă sesiza ca văzut înseamnă a mă sesiza ca văzut *în lume* şi plecând de la lume. Privirea nu mă decupează în univers, ea vine să mă caute în sânul situaţiei mele şi nu sesizează din mine decât raporturi de nedescompus cu ustensilele: dacă sunt văzut ca aşezat, trebuie să fiu văzut ca „aşezat-pe-un-scaun“, dacă sunt sesizat ca aplecat, înseamnă „aplecat-la-gaura-cheii“ etc. Dar, dintr-o dată, alienarea de mine care este *fiinţa-privită* implică alienarea lumii pe care eu o organizez. Sunt văzut ca aşezat pe acest scaun în măsura în care eu nu-l văd, în măsura în care îmi este imposibil să-l văd, în măsura în care el îmi scapă pentru a se organiza, cu alte raporturi şi cu alte distanţe, în mijlocul altor obiecte care, la fel, au pentru mine o faţă secretă, într-un complex nou şi orientat în mod diferit. Astfel eu, care, în măsura în care sunt posibilii mei, sunt ceea ce nu sunt şi nu sunt ceea ce sunt, iată că *sunt* cineva. Iar ceea ce sunt – şi care îmi scapă din principiu – sunt *în mijlocul lumii*, în măsura în care îmi scapă. De aceea, raportul meu cu obiectul sau potenţialitatea obiectului se descompune sub privirea celuilalt şi îmi apare în lume ca posibilitate a mea de a utiliza obiectul, în măsura în care această posibilitate îmi scapă din principiu, adică în măsura în care ea este depăşită de către celălalt către propriile sale posibilităţi. De exemplu, potenţialitatea ungherului întunecat devine posibilitate dată de a mă ascunde în ungher doar din faptul că celălalt poate să o depăşească spre posibilitatea sa de a lumina ungherul cu lanterna sa. Această posibilitate este aici, o sesizez, dar ca absentă, ca *în celălalt*, prin angoasa mea şi prin decizia mea de a renunţa la această ascunzătoare care este *„puţin sigură“*. Astfel, posibilităţile mele sunt prezente la conştiinţa mea nereflexivă, în măsura în care celălalt *mă pândeşte*. Dacă îi văd atitudinea gata de orice, mâna în buzunarul în care are o armă, degetul pus pe soneria electrică şi gata să alerteze „la cel mai mic gest din partea mea“ postul de pază, îmi înţeleg posibilităţile din afară şi prin el, în acelaşi timp în care eu *sunt*

ele, oarecum în acelaşi fel în care îţi înveţi gândirea în mod obiectiv, chiar prin limbaj, în acelaşi timp în care o gândeşti *pentru* a o turna în limbaj. Această tendinţă de a fugi, care mă domină şi mă antrenează şi care *sunt* eu, o citesc în această privire pânditoare şi în cealaltă privire: arma aţintită asupra mea. Celălalt mi-o arată, în măsura în care a prevăzut-o şi a parat-o deja. El mi-o arată, în măsura în care a depăşit-o şi a dezarmat-o. Dar eu nu sesizez chiar această depăşire, eu sesizez doar moartea posibilităţii mele. Moarte subtilă: căci posibilitatea mea de a mă ascunde rămâne încă posibilitatea *mea*; în măsura în care eu *sunt* ea, ea trăieşte mereu; iar colţul întunecat nu încetează să-mi facă semn, să-mi trimită potenţialitatea sa. Dar dacă ustensilitatea se defineşte ca faptul de „a putea fi depăşit către...", atunci posibilitatea mea devine ustensilitate. Posibilitatea mea de a mă ascunde în ungher devine ceea ce celălalt poate să depăşească spre posibilitatea sa de a mă demasca, de a mă identifica, de a mă percepe. *Pentru celălalt*, ea este deopotrivă un obstacol şi un mijloc, ca toate ustensilele. Obstacol, căci ea îl va obliga la anumite acte noi (a înainta către mine, a-şi aprinde lanterna). Mijloc, căci, o dată descoperit în fundătură, „sunt prins". Altfel spus, orice act făcut împotriva celuilalt poate, din principiu, să fie pentru celălalt un instrument care îi va servi împotriva mea. Şi eu îl sesizez pe celălalt nu în clara viziune a ceea ce poate el face din actele mele, ci într-o frică ce *trăieşte* toate posibilităţile mele ca ambivalente. Celălalt este moartea ascunsă a posibilităţilor mele în măsura în care eu trăiesc această moarte ca ascunsă în mijlocul lumii. Legătura posibilităţii mele cu ustensila nu mai este decât cea dintre două instrumente care sunt îmbinate în exterior unul cu celălalt, în vederea unui scop care îmi scapă. Obscuritatea colţului întunecat şi posibilitatea mea de a mă ascunde sunt *deopotrivă* depăşite de celălalt atunci când, înainte ca eu să fi putut face un gest pentru a mă refugia acolo, el luminează ungherul cu lanterna sa. Astfel, în brusca zguduitură care mă clatină atunci când sesizez privirea celuilalt, se află faptul acesta că, dintr-o dată, eu trăiesc o alienare subtilă a tuturor posibilităţilor mele, care sunt înlănţuite departe de mine, în mijlocul lumii, cu obiectele lumii.

Dar rezultă de aici două importante consecințe. Prima este că posibilitatea mea devine, în afara mea, *probabilitate*. În măsura în care celălalt o sesizează ca măcinată de o libertate care el nu este, căreia i se face martor şi căreia îi calculează efectele, ea este pură nedeterminare în jocul posibililor şi tocmai în felul acesta o ghicesc eu. E ceea ce mai târziu, atunci când suntem în legătură directă cu celălalt prin limbaj şi învățăm puțin câte puțin ce gândeşte el despre noi, va putea deopotrivă să ne fascineze şi să ne înspăimânte: „Îți jur că o voi face!" – „Se prea poate. Mi-o spui, vreau să te cred; este posibil, într-adevăr, ca tu să faci asta." Însuşi sensul acestui dialog implică faptul că celălalt este în mod originar plasat în fața libertății mele ca în fața unei proprietăți de nedeterminare date, şi în fața posibililor mei ca în fața probabililor mei. Înseamnă că, în mod originar, eu mă simt ființă acolo, *pentru celălalt*, şi această schiță-fantomă a ființei mele mă atinge în însăşi inima mea, căci, prin ruşine şi furie şi frică, eu nu încetez să mă asum ca atare. Să mă asum orbeşte, de vreme ce eu nu cunosc ceea ce asum: eu *sunt* asta, pur şi simplu.

Pe de altă parte, față de ustensilă, ansamblul ustensilitate-posibilitate al meu îmi apare ca depăşit şi organizat în lume de către celălalt. O dată cu privirea celuilalt, „situația" îmi scapă sau, pentru a uza de o expresie banală dar care redă corect gândirea noastră: *eu nu mai sunt stăpân pe situație*. Sau, mai exact, eu rămân stăpân, dar ea are o dimensiune reală prin care îmi scapă, prin care întoarceri neprevăzute o fac *să fie* altfel decât apare pentru mine. Desigur, se poate întâmpla ca, în stricta solitudine, să fac un act ale cărui consecințe să fie riguros opuse previziunilor şi dorințelor mele: eu mişc uşor o planşetă pentru a atrage spre mine această vază fragilă. Dar acest gest are efectul de a face să cadă o statuetă de bronz care sparge vaza în mii de bucăți. Numai că nu e nimic aici pe care să nu-l fi putut prevedea, dacă aş fi fost mai atent, dacă aş fi remarcat aşezarea obiectelor etc.: *nimic care să-mi scape din principiu*. Dimpotrivă, apariția celuilalt face să apară în situație un aspect pe care nu l-am dorit, pe care nu sunt stăpân, şi care îmi scapă din principiu, de vreme ce el este *pentru celălalt*. E ceea ce Gide a numit în mod fericit „partea diavolului".

Este *reversul* imprevizibil şi totuşi real. Acest imprevizibil e cel pe care arta unui Kafka se va angaja s-o descrie, în *Procesul* şi *Castelul*: într-un sens, tot ceea ce fac K. şi arpentorul le aparţine în mod propriu şi, în măsura în care ei acţionează asupra lumii, rezultatele sunt riguros conforme cu previziunile lor: sunt acte reuşite. Dar, în acelaşi timp, *adevărul* acestor acte le scapă constant; ele au din principiu un sens care este *adevăratul* lor *sens* şi pe care nici K., nici arpentorul nu-l vor cunoaşte vreodată. Şi, fără îndoială, Kafka vrea să atingă aici transcendenţa divinului; pentru divin se constituie actul uman ca adevăr. Dar Dumnezeu nu este aici decât conceptul de celălalt împins la limită. Vom reveni la asta. Această atmosferă dureroasă şi evanescentă a *Procesului*, această ignoranţă care, totuşi, se trăieşte ca ignoranţă, această opacitate totală care nu se poate prezenta decât prin intermediul unei totale translucidităţi nu este nimic altceva decât descrierea fiinţei-noastre-în-mijlocul-lumii-pentru-celălalt. Astfel deci, situaţia, în şi prin depăşirea sa pentru celălalt, se fixează şi se organizează în jurul meu în *formă*, în sensul în care gestaltiştii uzează de acest termen: există aici o sinteză dată a cărei structură esenţială sunt eu; iar această sinteză posedă deopotrivă coeziunea ek-statică şi caracterul în-sinelui. Legătura mea cu aceşti oameni care vorbesc şi pe care-i iscodesc este dată dintr-o dată în afara mea, ca un substrat incognoscibil al legăturii pe care o stabilesc eu însumi. În particular, propria mea *privire* sau legătura fără distanţă cu aceşti oameni este dezgolită de transcendenţa sa, din însuşi faptul că este *privire-privită*. Eu îi fixez, într-adevăr, ca pe obiecte pe oamenii pe care îi *văd*, eu sunt, în raport cu ei, ca celălalt în raport cu mine; privindu-i, îmi măsor puterea. Dar dacă celălalt îi vede şi mă vede, privirea mea îşi pierde puterea: ea n-ar putea să transforme aceşti oameni în obiecte *pentru celălalt*, de vreme ce ei sunt deja obiecte ale privirii sale. Privirea mea exprimă doar o relaţie în mijlocul lumii a obiectului-eu cu obiectul-privit, ceva precum atracţia pe care două mase o exercită una asupra celeilalte la distanţă. În jurul acestei priviri se ordonează, pe de o parte, obiectele – distanţa de la mine la cei priviţi *există* acum, dar ea este restrânsă, circumscrisă şi comprimată de către privirea mea,

ansamblul „distanță-obiecte" este ca un fond pe care privirea se deluşează în maniera unui „acesta" pe fondul lumii –, pe de altă parte, atitudinile mele, care apar ca o serie de mijloace utilizate pentru „a menține" privirea. În acest sens, eu constitui un tot organizat care *este* privirea, eu sunt un obiect-privire, adică un complex ustensilă dotat cu finalitate internă şi care poate să se dispună el însuşi într-un raport de la mijloc la scop pentru a realiza o prezență la cutare alt obiect dincolo de distanță. Dar distanța *îmi este dată*. În măsura în care sunt privit, eu nu desfăşor distanța, mă limitez s-o *străbat*. Privirea celuilalt îmi conferă spațialitatea. A te sesiza ca privit înseamnă a te sesiza ca spațializator-spațializat.

Dar privirea celuilalt nu este sesizată doar ca spațializatoare: ea este totodată *temporalizatoare*. Apariția privirii celuilalt se manifestă pentru mine printr-un „Erlebnis" care îmi era, din principiu, imposibil de dobândit în solitudine: cel al simultaneității. O lume pentru un singur pentru-sine n-ar putea să cuprindă simultaneitate, ci doar coprezențe, căci pentru-sinele se pierde în afara lui peste tot în lume şi leagă toate ființele prin unitatea simplei sale prezențe. Or, simultaneitatea presupune legătura temporală a doi existenți care nu sunt legați prin nici un alt raport. Doi existenți care exercită unul asupra celuilalt o acțiune reciprocă nu sunt simultani tocmai pentru că aparțin aceluiaşi sistem. Simultaneitatea nu aparține deci existenților lumii, ea presupune coprezența la lume a doi prezenți avuți în vedere ca *prezențe-la*. Este simultană prezența lui Pierre *la* lume *cu* prezența mea. În acest sens, fenomenul originar de simultaneitate este că acest pahar este pentru Paul *în acelaşi timp* în care el este pentru mine. Asta presupune deci un fundament al oricărei simultaneități, care trebuie să fie în mod necesar prezența unui celălalt, care se temporalizează, la propria mea temporalizare. Dar, în măsura în care *se* temporalizează, el *mă* temporalizează împreună cu el: în măsura în care el se îndreaptă către timpul său propriu, eu îi apar în timpul universal. *Privirea celuilalt*, în măsura în care o sesizez, vine să-i dea *timpului meu* o dimensiune nouă. În calitate de prezent sesizat de către celălalt ca prezent *al meu*, prezența mea are un în afară; această pre-

zenţă care se prezentifică *pentru mine* se alienează pentru mine în prezentul la care celălalt se face prezent; eu sunt aruncat în prezentul universal, în măsura în care celălalt se determină să fie prezenţă la mine. Dar prezentul universal în care vin să-mi iau locul este pură alienare a prezentului meu universal, timpul fizic se scurge către o pură şi liberă temporalizare care nu sunt eu; ceea ce se profilează la orizontul acestei simultaneităţi pe care o trăiesc este o temporalizare absolută de care mă separă un neant.

În calitate de obiect spaţio-temporal al lumii, în calitate de structură esenţială a unei situaţii spaţio-temporale în lume, eu mă ofer aprecierilor celuilalt. De asemenea, eu îl sesizez pe acesta prin purul exerciţiu al *cogito*-ului: a fi privit înseamnă a te sesiza ca obiect necunoscut al unor aprecieri incognoscibile, în particular al unor aprecieri de valoare. Dar, în acelaşi timp în care, prin ruşine sau mândrie, recunosc îndreptăţirea acestor aprecieri, nu încetez să le iau drept ceea ce sunt: o depăşire liberă a datului către posibilităţi. O judecată este actul transcendental al unei fiinţe libere. Astfel, a fi văzut mă constituie ca o fiinţă fără apărare pentru o libertate care nu este libertatea mea. În acest sens noi putem să ne considerăm ca „sclavi", în măsura în care îi apărem celuilalt. Dar această sclavie nu este rezultatul – istoric şi susceptibil de a fi depăşit – al unei *vieţi* în forma abstractă a conştiinţei. Sunt sclav în măsura în care sunt dependent, în fiinţa mea, în sânul unei libertăţi care nu este a mea şi care este însăşi condiţia fiinţei mele. În măsura în care eu sunt obiect pentru valorile care vin să mă califice fără ca eu să pot acţiona asupra acestei calificări şi nici măcar s-o cunosc, sunt în sclavie. Totodată, în măsura în care sunt instrument pentru posibilităţi care nu sunt posibilităţile mele, cărora nu fac decât să le întrevăd pura prezenţă dincolo de fiinţa mea şi care îmi neagă transcendenţa pentru a mă constitui în mijloc pentru scopuri pe care le ignor, eu sunt *în primejdie*. Şi această primejdie nu este un accident, ci structura permanentă a fiinţei-mele-pentru-celălalt.

Iată-ne la capătul acestei descrieri. Trebuie subliniat mai întâi, înainte de a putea s-o utilizăm pentru a ni-l descoperi pe celălalt, că

ea *a fost făcută în întregime pe planul cogito*-ului. Noi n-am făcut decât să explicităm sensul acestor reacţii subiective la privirea celuilalt, care sunt frica (sentiment de a fi în primejdie în faţa libertăţii celuilalt), mândria sau ruşinea (sentiment de a fi în sfârşit ceea ce sunt, dar în altă parte, acolo, pentru celălalt), recunoaşterea sclaviei mele (sentiment al alienării tuturor posibilităţilor mele). În plus, această explicaţie nu este deloc o fixare conceptuală de *cunoştinţe* mai mult sau mai puţin obscure. Fiecare să se raporteze la experienţa sa: nu este nimeni care să nu fi fost într-o zi surprins într-o atitudine vinovată sau pur şi simplu ridicolă. Modificarea bruscă pe care o simţim atunci nu este deloc provocată prin iruperea unei cunoştinţe. Ea este mai degrabă în ea însăşi o solidificare şi o stratificare bruscă a mea însumi care lasă intacte posibilităţile mele şi structurile mele „pentru-mine“, dar care mă împinge imediat într-o dimensiune nouă de existenţă: dimensiunea *non-revelatului*. Astfel, apariţia privirii este sesizată de mine ca apariţie a unui raport ek-static de fiinţă, dintre ai cărui termeni unul sunt eu, în calitate de pentru-sine care este ceea ce nu este şi nu este ceea ce este, iar celălalt termen sunt tot eu, dar în afara influenţei mele, în afara acţiunii mele, în afara cunoaşterii mele. Iar acest termen, fiind în legătură cu infinitele posibilităţi ale unui celălalt liber, este în el însuşi sinteză infinită şi inepuizabilă de proprietăţi nerevelate. Prin privirea celuilalt eu mă *trăiesc* ca fixat în mijlocul lumii, ca în primejdie, ca iremediabil. Dar eu nu *ştiu* nici *ce* sunt, nici *care* este locul meu în lume, nici ce chip întoarce către celălalt această lume în care sunt.

De-acum putem preciza care este sensul acestei apariţii a celuilalt în şi prin privirea sa. În nici un fel, celălalt nu ne este dat ca obiect. Obiectivarea celuilalt ar însemna prăbuşirea fiinţei-sale-privire. De altfel, am văzut, privirea celuilalt este chiar dispariţia *ochilor* celuilalt ca obiecte care exprimă privirea. Celălalt n-ar putea nici măcar să fie obiect vizat în gol la orizontul fiinţei mele pentru celălalt. Obiectivarea celuilalt, vom vedea, este o apărare a fiinţei mele care mă eliberează de fiinţa-mea-pentru-celălalt conferindu-i celuilalt o fiinţă pentru mine. În fenomenul privirii celălalt este, din principiu, ceea ce nu

poate fi obiect. În acelaşi timp, vedem că el n-ar putea fi un *termen* al raportului meu cu mine însumi care mă face să apar pentru mine însumi ca *non-revelatul*. Celălalt n-ar putea să fie nici vizat prin *atenţia* mea: dacă, în apariţia privirii celuilalt, *aş da atenţie* privirii sau celuilalt, asta n-ar putea fi decât *ca pentru nişte obiecte*, căci atenţia este direcţie intenţională către obiecte. Dar nu ar trebui să concluzionăm din asta că celălalt este o condiţie abstractă, o structură conceptuală a raportului ek-static: într-adevăr, nu există aici obiect gândit în mod real căruia el i-ar putea fi o structură universală şi formală. Celălalt este cu siguranţă condiţia fiinţei-mele-non-revelate. Dar el este condiţia ei concretă şi individuală. El nu este angajat în fiinţa mea în mijlocul lumii ca una din părţile sale integrante, de vreme ce el este tocmai cel care transcende această lume în mijlocul căreia eu sunt ca non-revelat, ca atare el n-ar putea să fie nici obiect, nici element formal şi constitutiv al unui obiect. El nu poate să-mi apară – am văzut-o – ca o categorie unificatoare sau regulatoare a experienţei mele, de vreme ce vine la mine prin întâlnire. Ce este el deci?

Mai întâi, el este fiinţa către care eu nu-mi îndrept atenţia. El este cel care mă priveşte şi pe care eu încă nu-l privesc, cel care mă oferă mie însumi ca *non-revelat*, dar fără să se reveleze el însuşi, cel care îmi este prezent în măsura în care mă vizează şi nu în măsura în care este vizat: el este polul concret şi intangibil al fugii mele, al alienării posibililor mei şi al curgerii lumii către o altă lume care este *aceeaşi* şi totuşi necomunicantă cu aceasta. Dar el n-ar putea fi distinct de însăşi această alienare şi de această curgere, el îi este sensul şi direcţia, el bântuie această curgere, nu ca un element *real* sau *categorial*, ci ca o prezenţă care se fixează şi se mundanizează dacă încerc s-o „prezentific" şi care nu este niciodată mai prezentă, mai urgentă decât atunci când nu-i dau atenţie. Dacă eu sunt în întregime în ruşinea mea, de exemplu, celălalt este prezenţa imensă şi invizibilă care susţine această ruşine şi o înconjoară din toate părţile, este mijlocul de susţinere a fiinţei-mele-non-revelate. Să vedem ce se manifestă din celălalt ca *non-revelabil*, prin intermediul experienţei mele trăite a non-revelatului.

Mai întâi, *privirea celuilalt*, drept condiţie necesară a obiectivităţii mele, este distrugere a oricărei obiectivităţi pentru mine. Privirea celuilalt mă atinge prin lume şi nu este doar transformare a mea însumi, ci metamorfoză totală a *lumii*. Sunt privit într-o lume privită. În special, privirea celuilalt – care este privire-care-priveşte şi nu privire-privită – neagă distanţele mele faţă de obiecte şi-şi desfăşoară propriile distanţe. Această privire a celuilalt apare imediat ca cea prin care distanţa vine la lume în sânul unei prezenţe fără distanţă. Eu dau înapoi, sunt deposedat de prezenţa mea fără distanţă la lumea mea şi sunt înzestrat cu o distanţă a celuilalt: iată-mă la cincisprezece paşi de uşă, la şase metri de fereastră. Dar celălalt vine în întâmpinarea mea pentru a mă constitui la o anumită distanţă de el. În măsura în care celălalt mă constituie la şase metri de el, trebuie ca el să fie prezent la mine fără distanţă. Astfel, în însăşi experienţa distanţei mele faţă de lucruri şi faţă de celălalt, simt prezenţa fără distanţă a celuilalt la mine. Fiecare va recunoaşte, în această descriere abstractă, acea prezenţă imediată şi arzătoare a privirii celuilalt care l-a umplut adesea de ruşine. Altfel spus, în măsura în care mă simt privit, realizez pentru mine o prezenţă transmundană a celuilalt: celălalt mă priveşte nu în măsura în care el este „în mijlocul" lumii *mele*, ci în măsura în care el vine către lume şi către mine cu toată transcendenţa sa, în măsura în care el nu este separat de mine prin nici o distanţă, prin nici un obiect al lumii, nici real, nici ideal, prin nici un corp al lumii, ci doar prin natura sa de celălalt. Astfel, apariţia privirii celuilalt nu este apariţie *în lume*: nici în „a mea", nici în „a celuilalt"; iar raportul care mă uneşte cu celălalt n-ar putea fi un raport de exterioritate în interiorul lumii, ci, prin privirea celuilalt, eu fac experienţa concretă că există cineva dincolo de lume. Celălalt îmi este prezent fără nici un intermediar, ca o transcendenţă *care nu este a mea*. Dar această prezenţă nu este reciprocă: e nevoie de toată densitatea lumii pentru ca eu să fiu prezent la celălalt. Transcendenţă omniprezentă şi intangibilă, pusă asupra mea fără intermediar, în măsura în care sunt ființa-mea-non-revelată, şi separată de mine prin infinitul ființei, în măsura în care sunt cufundat de această privire în sânul unei lumi

complete cu distanţele şi ustensilele sale: aceasta este privirea celuilalt, când o resimt din capul locului ca privire.

Dar, în plus, celălalt, fixându-mi posibilităţile, îmi revelează imposibilitatea în care sunt de a fi obiect altfel decât pentru o altă libertate. Eu nu pot fi obiect pentru mine însumi, căci eu sunt ceea ce sunt; lăsat doar în seama posibilităţilor sale, efortul reflexiv de dedublare ajunge la eşec, eu sunt mereu redobândit de către mine. Iar atunci când admit în mod naiv că este posibil să fiu, fără să-mi dau seama, o fiinţă obiectivă, eu presupun în mod implicit, chiar prin asta, existenţa celuilalt, căci cum să fiu obiect dacă nu pentru un subiect? Astfel, celălalt este de la început pentru mine fiinţa pentru care eu sunt obiect, adică fiinţa *prin care* îmi dobândesc obiectitatea. Dacă trebuie să pot concepe măcar una din proprietăţile mele în chip obiectiv, celălalt este deja dat. Şi este dat nu ca fiinţă a universului meu, ci ca subiect pur. Astfel, acest subiect pur pe care eu nu pot, prin definiţie, *să-l cunosc*, adică să-l pun ca obiect, e mereu *aici*, intangibil şi fără distanţă atunci când încerc să mă sesizez ca obiect. Iar în experienţa privirii, simţindu-mă ca obiectitate non-revelată, eu simt în mod direct şi cu fiinţa mea intangibila subiectivitate a celuilalt.

În acelaşi timp, eu simt infinita sa libertate. Căci pentru şi printr-o libertate şi doar pentru şi prin ea posibilii mei pot fi limitaţi şi fixaţi. Un obstacol material n-ar putea să-mi fixeze posibilităţile, el e doar ocazia pentru mine de a mă proiecta către alţi posibili, el n-ar putea să le confere un *în afară*. Nu este acelaşi lucru să rămâi acasă pentru că plouă sau pentru că ţi s-a interzis să ieşi. În primul caz, eu însumi mă determin să rămân, prin analiza consecinţelor actelor mele; eu depăşesc obstacolul „ploaie“ către mine însumi şi fac din el un instrument. În cazul al doilea, chiar posibilităţile mele de a ieşi sau de a rămâne îmi sunt prezentate ca depăşite şi încremenite şi sunt deopotrivă prevăzute şi prevenite de către o libertate. Nu este un capriciu dacă, adesea, facem în mod firesc şi fără nemulţumire ceea ce ne-ar irita dacă un altul ne-ar comanda-o. Înseamnă că ordinul şi interzicerea cer ca noi să facem dovada libertăţii celuilalt prin intermediul propriei noastre sclavii. Astfel, în privire, moartea posibilităţilor mele

mă face să simt libertatea celuilalt; ea nu se realizează decât în sânul acestei libertăți, iar eu sunt, pentru mine însumi inaccesibil și totuși eu însumi, aruncat, abandonat în sânul libertății celuilalt. În legătură cu această experiență, apartenența mea la timpul universal nu-mi poate apărea decât drept conținută și realizată printr-o temporalizare autonomă, numai un pentru-sine care se temporalizează poate să mă arunce în timp.

Astfel, prin privire, eu îl simt pe celălalt în mod concret ca subiect liber și conștient care face să existe o lume temporalizându-se către propriile sale posibilități. Iar prezența fără intermediar a acestui subiect este condiția necesară a oricărei gândiri pe care aș încerca s-o formez asupra mea însumi. Celălalt este acest eu însumi de care nimic nu mă separă, absolut nimic decât pura și totala sa libertate, adică această indeterminare de sine pe care el singur o are spre a fi pentru și prin sine.

Știm destul despre asta, acum, pentru a încerca să explicăm aceste rezistențe de neclintit pe care bunul-simț le-a opus mereu argumentației solipsiste. Într-adevăr, aceste rezistențe se întemeiază pe faptul că celălalt mi se dă ca o prezență concretă și evidentă, pe care nu pot s-o deriv deloc din mine și care nu poate fi deloc pusă la îndoială, nici nu poate face obiectul unei reducții fenomenologice sau al oricărei alte „ἐποχή".

Într-adevăr, dacă cineva mă privește, am conștiința *că sunt* obiect. Dar această conștiință nu se poate produce decât în și prin existența celuilalt. Aici Hegel avea dreptate. Numai că această *altă* conștiință și această *altă* libertate nu-mi sunt niciodată *date*, de vreme ce, dacă ar fi date, ele ar fi cunoscute, deci obiect, iar eu aș înceta să mai fiu obiect. Eu nu pot nici să le scot conceptul sau reprezentarea din fondul meu propriu. Mai întâi, pentru că eu nu le „concep", nici nu mi le „reprezint": asemenea expresii ne-ar trimite încă la „cunoaștere", care a fost din principiu exclusă. Dar, în plus, orice experiență concretă de libertate pe care o pot opera prin mine însumi este experiența libertății *mele*, orice percepere concretă a conștiinței este conștiință (de) conștiința *mea*, noțiunea însăși de conștiință nu face decât să

trimită la conştiinţele *mele* posibile: într-adevăr, am stabilit în introducere că *existenţa* libertăţii şi a conştiinţei precede şi condiţionează *esenţa* lor; în consecinţă, aceste esenţe nu pot să subsumeze decât exemplificări concrete ale conştiinţei sau libertăţii *mele*. În al treilea rând, libertatea şi conştiinţa celuilalt n-ar putea să fie nici categorii servind la unificarea reprezentărilor mele. Desigur, Husserl a arătat-o, structura ontologică a lumii „mele“ cere ca ea să fie totodată *lume pentru celălalt*. Dar în măsura în care celălalt conferă un tip particular de obiectivitate obiectelor lumii *mele*, înseamnă că el este deja în această lume în calitate de obiect. Dacă este exact că Pierre, citind în faţa mea, dă un tip de obiectivitate aparte feţei cărţii care se întoarce către el, el face asta pentru o faţă pe care eu pot în principiu să o văd (totuşi, îmi scapă, am văzut, chiar în măsura în care e citită), care aparţine lumii în care eu sunt şi, în consecinţă, care se leagă, dincolo de distanţă şi printr-o legătură magică, cu obiectul Pierre. În aceste condiţii, conceptul de celălalt poate, într-adevăr, să fie fixat ca formă vidă şi utilizat în mod constant ca întărire a obiectivităţii pentru lumea care este a mea. Dar prezenţa celuilalt în a sa privire-care-priveşte n-ar putea contribui la întărirea lumii, dimpotrivă, o demundanizează, căci tocmai ea face ca lumea să-mi scape. Fuga lumii de la mine, atunci când este *relativă* şi este fugă spre obiectul-celălalt, întăreşte obiectivitatea; fuga lumii de la mine şi de mine însumi, atunci când este absolută şi se operează către o libertate care nu este a mea, este o disoluţie a cunoaşterii mele: lumea se dezintegrează pentru a se reintegra acolo ca lume, dar această dezintegrare nu-mi este dată, eu nu pot nici s-o cunosc, nici măcar s-o gândesc. Prezenţa la mine a celuilalt-privire nu este deci nici o cunoaştere, nici o proiecţie a fiinţei mele, nici o formă de unificare sau categorie. Ea *este* şi eu nu pot s-o deriv din mine.

În acelaşi timp, n-aş putea s-o fac să cadă sub acţiunea *ἐποχή*-ului fenomenologic. Într-adevăr, acesta are drept scop să pună lumea între paranteze pentru a descoperi conştiinţa transcendentală în realitatea sa absolută. Că această operaţie este posibilă sau nu în general nu ne revine să spunem aici. Dar, în cazul care ne preocupă, ea n-ar putea

să-l excludă pe *celălalt* de vreme ce, tocmai, în calitate de privire-care-privește, el nu aparține lumii. Mi-e rușine *de* mine *în fața* celuilalt, spunem noi. Reducția fenomenologică trebuie să aibă efectul de a suspenda obiectul rușinii pentru a face să iasă în relief rușinea însăși, în absoluta sa subiectivitate. Dar celălalt nu este *obiectul* rușinii: actul sau situația mea în lume sunt cele care îi sunt obiectele. Doar ele ar putea, la rigoare, să fie „reduse". Celălalt nu e nici măcar o condiție obiectivă a rușinii mele. Și totuși, e ca și cum el ar fi ființa însăși a ei. Rușinea este revelație a celuilalt nu în felul în care o conștiință revelează un obiect, ci în felul în care un moment al conștiinței implică, în mod colateral, un alt moment, ca motivație a sa. Să încercăm să atingem conștiința pură, prin *cogito*, și această conștiință pură nu ar fi decât conștiință (de a fi) rușine, conștiința de celălalt încă ar bântui-o, ca prezență intangibilă și, prin asta, ar scăpa de orice reducție. Aceasta ne arată suficient că nu în lume trebuie să-l căutăm mai întâi pe celălalt, ci alături de conștiință, ca o conștiință în care și prin care conștiința se face să fie ceea ce este. La fel cum conștiința mea sesizată prin *cogito* dă seamă în mod indubitabil despre ea însăși și despre propria sa existență, anumite conștiințe particulare, de exemplu „conștiința-rușine", îi dau seamă *cogito*-ului în mod neîndoielnic și despre ele însele, și despre existența celuilalt.

Dar, se va spune, nu înseamnă asta doar că privirea celuilalt este *sensul* obiectivității-mele-pentru-mine? Prin aceasta am recădea în solipsism: atunci când m-aș integra ca obiect în sistemul concret al reprezentărilor mele, sensul acestei obiectivări ar fi proiectat în afara mea și ipostaziat ca *celălalt*.

Dar trebuie notat aici că:

1° Obiectitatea mea pentru mine nu este deloc explicitare a lui „Ich bin Ich" al lui Hegel. Nu este vorba deloc de o identitate formală, iar ființa-mea-obiect sau ființa-pentru-celălalt este profund diferită de ființa-mea-pentru-mine. Într-adevăr, noțiunea de *obiectitate*, am remarcat-o în prima parte, cere o negație explicită. Obiectul este ceea ce

nu este conştiinţa mea şi, prin urmare, ceea ce nu are caracteristicile conştiinţei, de vreme ce singurul existent care are pentru mine trăsăturile conştiinţei este conştiinţa care este *a mea*. Astfel eul-obiect-pentru-mine este un eu care *nu sunt* eu, adică nu are caracteristicile conştiinţei. El este conştiinţă *degradată*: obiectivarea este o metamorfoză radicală şi, chiar dacă aş putea să mă văd clar şi distinct ca o-biect, ceea ce aş vedea n-ar fi reprezentarea adecvată a ceea ce eu sunt în mine însumi şi pentru mine însumi, a acestui „monstru incomparabil şi preferabil faţă de orice“ de care vorbeşte Malraux, ci sesizarea obiectivă a fiinţei-mele-în-afara-mea, pentru celălalt, adică sesizarea obiectivă a unei alte-fiinţe a mea, care este radical diferită de fiinţa-mea-pentru-mine şi care nu trimite deloc la aceasta. A mă percepe ca *rău*, de exemplu, asta nu ar putea să însemne că mă refer la ceea ce sunt eu pentru mine însumi, căci eu nu sunt, nici nu pot să fiu rău pentru mine. În primul rând, pentru că eu nici nu sunt rău, pentru mine însumi, aşa cum nu „sunt“ funcţionar sau medic. Într-adevăr, eu sunt sub chipul de a nu fi ceea ce sunt şi de a fi ceea ce nu sunt. Calificativul de rău, dimpotrivă, mă caracterizează ca un *în-sine*. În al doilea rând, pentru că dacă ar trebui *să fiu* rău pentru mine, ar trebui să fiu rău sub chipul de *a avea spre a fi astfel*, adică ar trebui să mă percep şi să mă vreau ca rău. Dar asta ar însemna că eu trebuie să mă descopăr ca dorind ceea ce îmi apare mie însumi drept contrariul Binelui meu şi dorindu-l tocmai pentru că este Răul, sau contrariul Binelui meu. Trebuie deci, în mod expres, să vreau contrariul a ceea ce vreau, într-un acelaşi moment şi sub acelaşi raport, adică să mă urăsc pe mine însumi chiar în măsura în care eu sunt eu însumi. Şi, pentru a realiza plenar pe terenul pentru-sinelui această esenţă de răutate, ar trebui ca eu să mă asum ca rău, adică să mă aprob prin acelaşi act prin care mă blamez. Se vede suficient că această noţiune de răutate n-ar putea deloc să-şi tragă originea din mine în măsura în care eu sunt eu. Şi chiar de-aş împinge ek-staza, sau smulgerea din mine care mă constituie pentru-mine, până la limitele sale extreme, tot nu voi ajunge vreodată să-mi confer răutatea şi nici măcar s-o concep pentru mine, dacă sunt încredinţat propriilor mele resurse.

Înseamnă că eu *sunt* smulgerea din mine însumi, *sunt* propriul meu neant; e de ajuns ca, între mine şi mine, eu să fiu propriul meu mediator pentru ca orice obiectivitate să dispară. Acest neant care mă separă de obiectul-eu, eu nu trebuie *să fiu* el; căci trebuie să existe *prezentare* la mine a obiectului care sunt. Astfel, eu n-aş putea să-mi confer nici o calitate fără medierea unei puteri obiectivatoare care nu este propria mea putere şi pe care nu pot nici s-o simulez, nici s-o creez. Fără îndoială, asta s-a spus: s-a spus de mult timp că celălalt mă învață cine sunt. Dar aceiaşi care susţineau această teză afirmau, pe de altă parte, că eu scot conceptul de celălalt din mine însumi, prin reflecție asupra propriilor mele puteri şi prin proiecție sau analogie. Ei rămâneau deci în sânul unui cerc vicios, din care nu puteau ieşi. De fapt, celălalt n-ar putea să fie sensul obiectivității mele, el este condiția ei concretă şi transcendentă. Înseamnă că, într-adevăr, aceste calități de „rău", „gelos", „simpatic sau antipatic" etc. nu sunt iluzii deşarte: atunci când mă folosesc de ele pentru a-l califica pe celălalt, văd bine că vreau să-l ating în ființa sa. Şi totuşi, eu nu aş putea să le trăiesc ca pe propriile mele realități: ele nu sunt deloc respinse, dacă celălalt mi le conferă, din ceea ce eu sunt pentru-mine; atunci când celălalt face o descriere a caracterului meu, eu nu mă „recunosc" deloc şi totuşi eu ştiu că „sunt eu". Mi-l asum imediat pe acest străin care îmi este prezentat, fără ca el să înceteze să fie un străin. Înseamnă că el nu este o simplă unificare a reprezentărilor mele subiective, nici un „Eu" care sunt, în sensul lui „Ich bin Ich", nici o imagine goală pe care celălalt şi-o face despre mine şi de care numai el ar fi responsabil: acest eu incomparabil cu eul pe care îl am spre a fi sunt tot eu, dar metamorfozat printr-un mijloc nou şi adaptat acestui mijloc, este o ființă, ființa *mea*, dar cu dimensiuni de ființă şi modalități în întregime noi, sunt eu separat de mine printr-un neant de neînfrânt, căci eu *sunt* acest eu, dar nu sunt acest neant care mă separă de mine. Este eul care sunt printr-o ek-stază ultimă şi care transcende toate *ek-stazele mele*, de vreme ce nu este ek-staza pe care o am spre a fi. Ființa mea pentru-celălalt este o cădere de-a lungul golului absolut către obiectivitate. Şi cum această cădere este *alienare*, eu nu pot să

mă fac să fiu pentru mine însumi ca obiect, căci, în nici un caz, nu pot să mă alienez față de mine însumi.

2° Celălalt, de altfel, nu mă constituie ca obiect pentru mine însumi, ci *pentru el*. Altfel spus, el nu serveşte drept concept ordonator sau constitutiv pentru nişte *cunoştințe* pe care le-aş avea despre mine însumi. Prezența celuilalt nu face deci „să apară" eul obiect: eu nu sesizez nimic decât o fugă de mine către... Chiar şi atunci când limbajul îmi va fi revelat că celălalt mă socoteşte rău sau gelos, nu voi avea niciodată o intuiție concretă a răutății sau geloziei mele. Ele nu vor fi niciodată decât noțiuni fugare, a căror natură însăşi va fi de a-mi scăpa: eu nu voi percepe răutatea mea, dar, în legătură cu cutare sau cutare act, îmi voi scăpa mie însumi, îmi voi simți alienarea şi scurgerea mea către o ființă pe care voi putea doar s-o gândesc în gol ca rea şi care totuşi mă *voi simți* că sunt, pe care o voi trăi la distanță prin ruşine sau teamă.

Astfel, acest eu-obiect al meu nu este nici cunoaştere, nici unitate de cunoaştere, ci nelinişte, smulgere trăită din unitatea ek-statică a pentru-sinelui, limită pe care eu nu o pot atinge şi care totuşi sunt. Iar celălalt, prin care acest eu *mi se întâmplă* [*m'arrive*], nu este nici cunoaştere, nici categorie, ci *faptul* prezenței unei libertăți străine. În fond, smulgerea mea din mine şi survenirea libertății celuilalt sunt identice, eu nu pot să le resimt şi să le trăiesc decât împreună, nu pot nici măcar încerca să le concep una fără cealaltă. Faptul celuilalt este incontestabil şi mă atinge în plină inimă. Eu îl realizez datorită *tulburării*; prin el eu sunt continuu *în primejdie* într-o lume care este *această* lume şi pe care totuşi eu nu pot decât s-o bănuiesc; iar celălalt nu îmi apare ca o ființă care ar fi mai întâi constituită pentru a mă întâlni mai apoi, ci ca ființă care se iveşte într-un raport originar de ființă cu mine şi a cărei indubitabilitate şi *necesitate de fapt* sunt cele ale propriei mele conştiințe.

Rămân totuşi numeroase dificultăți. În special, noi îi conferim celuilalt prin ruşine o prezență indubitabilă. Or, am văzut că e doar

*probabil* că celălalt mă privește. E sigur că această fermă care, în vârful colinei, *pare* să privească soldații din corpul francez, este ocupată de dușman; dar nu este sigur că soldații dușmani pândesc acum de la ferestrele sale. Nu e sigur că acest bărbat, al cărui pas îl aud în spatele meu, mă privește, chipul său poate fi întors, privirea sa fixată spre pământ sau pe o carte; și, în sfârșit, în general, nu e sigur că ochii care sunt fixați asupra mea sunt ochi, ei pot fi doar „făcuți" prin „asemănare" cu niște ochi reali. Într-un cuvânt, nu devine privirea *probabilă*, la rândul său, din faptul că eu pot în mod constant să mă cred privit fără să fiu? Și întreaga noastră certitudine despre existența celuilalt nu capătă prin aceasta un caracter pur ipotetic?

Dificultatea poate fi enunțată în acești termeni: cu ocazia anumitor apariții în lumea care îmi pare să exprime o privire, eu sesizez în mine însumi o anume „ființă-privită", cu structurile sale proprii care mă trimit la existența reală a celuilalt. Dar se poate să mă fi înșelat: poate că obiectele lumii pe care le luam drept ochi nu erau ochi, poate că doar vântul agita tufișurile din spatele meu, într-un cuvânt, poate că aceste obiecte concrete nu exprimă *realmente* o privire. Ce devine în acest caz certitudinea mea că *sunt privit*? Rușinea mea era, într-adevăr, *rușine în fața cuiva*: dar nu este nimeni acolo. Nu devine ea de aceea *rușine în fața nimănui*, adică, de vreme ce ea a pus pe cineva acolo unde nu era nimeni, rușine *falsă*?

Această dificultate n-ar putea să ne rețină mult timp și nici măcar nu am fi menționat-o dacă ea nu ar avea avantajul să ne facă să progresăm cercetarea și să exprimăm într-un mod mai pur natura ființei-noastre-pentru-celălalt. Într-adevăr, ea confundă două categorii de cunoaștere distincte și două tipuri de ființă incomparabile. Am știut întotdeauna că obiectul-în-lume n-ar putea fi decât probabil. Aceasta rezultă chiar din caracterul său de obiect. Este probabil că trecătorul este un om; iar dacă își întoarce ochii spre mine, cu toate că resimt imediat cu certitudine *ființa-privită*, nu pot face să treacă această certitudine în experiența mea cu celălalt-obiect. Într-adevăr, ea nu-mi descoperă decât pe celălalt-subiect, prezență transcendentă la lume și condiție reală a ființei-mele-obiect. În orice caz, e deci imposibil să

transfer certitudinea mea despre celălalt-subiect asupra celuilalt-obiect care a fost ocazia acestei certitudini şi, reciproc, să infirm evidenţa apariţiei celuilalt-subiect pornind de la probabilitatea constituţională a celuilalt-obiect. Mai mult, *privirea*, am arătat, apare pe fond de distrugere a obiectului care o manifestă. Dacă acest trecător gras şi urât care înaintează spre mine ţopăind mă priveşte deodată, s-a isprăvit cu urâţenia, obezitatea şi cu ţopăielile sale; în timpul in care mă simt privit, el este pură libertate mediatoare între mine şi mine însumi. Fiinţa-privită n-ar putea deci să *depindă* de obiectul care exprimă privirea. Şi de vreme ce ruşinea mea, ca „Erlebnis" sesizabil în mod reflexiv, dă seamă despre celălalt în aceeaşi măsură ca şi despre ea însăşi, eu nu o voi pune din nou în discuţie cu ocazia unui obiect al lumii care poate, din principiu, să fie revocat în îndoială. Ar merita mai degrabă să mă îndoiesc de propria mea existenţă pentru că percepţiile pe care le am despre propriul meu corp (atunci când îmi văd mâna, de exemplu) sunt supuse erorii. Dacă deci *fiinţa-privită*, degajată în toată puritatea sa, nu este legată de *corpul celuilalt* mai mult decât este legată conştiinţa mea de a fi conştiinţă, în pura realizare a *cogito*-ului, de *propriul meu corp*, atunci trebuie să considerăm apariţia anumitor obiecte în câmpul experienţei mele, în special convergenţa ochilor celuilalt în direcţia mea, ca o pură *moniţie*, ca ocazia pură de a realiza *fiinţa-mea-privită*, în felul în care, pentru un Platon, contradicţiile lumii sensibile sunt ocazia de a opera o conversiune filosofică. Într-un cuvânt, ceea ce este sigur este că *eu sunt privit*, ceea ce este doar probabil este că privirea ar fi legată de cutare sau cutare prezenţă intramundană. De altfel, asta n-are nimic surprinzător de vreme ce, am văzut, niciodată cei care ne privesc nu sunt *nişte ochi*; este celălalt ca subiect. E adevărat, totuşi, se va spune, că eu pot descoperi că m-am înşelat: iată-mă aplecat la gaura cheii; dintr-o dată aud paşi. Sunt străbătut de un frison de ruşine: cineva m-a văzut. Mă îndrept, parcurg din ochi coridorul gol: era o alarmă falsă. Respir. Nu avem aici de-a face cu o experienţă care s-a distrus ea însăşi?

Să privim mai bine. Oare ceea ce s-a revelat ca eroare este fiinţa-mea-obiectivă-pentru-celălalt? În nici un caz. Existenţa celuilalt este

atât de departe de a fi pusă la îndoială încât această falsă alertă poate foarte bine avea drept consecință să mă facă să renunț la acțiunea mea. Dacă, dimpotrivă, perseverez, îmi voi simți inima bătând și voi pândi cel mai mic zgomot, cel mai mic trosnet al treptelor scării. Departe ca celălalt să fi dispărut o dată cu prima mea alertă, el este peste tot acum, dedesubtul meu, deasupra mea, în camerele vecine, iar eu continuu să simt profund ființa-mea-pentru-celălalt; se poate chiar ca rușinea să nu-mi dispară: acum mă aplec spre gaura cheii cu roșeața pe frunte, nu încetez să *simt* ființa-mea-pentru-celălalt; posibilitățile mele nu încetează „să moară", nici distanțele să se desfășoare către mine pornind de la scara pe care cineva „ar putea" să fie, pornind din acest colț întunecat în care o prezență umană „ar putea" să se ascundă. Mai mult, dacă tresar la cel mai mic zgomot, dacă fiecare trosnitură îmi anunță o privire, înseamnă că sunt deja în situația de ființă-privită. Ce este, pe scurt, ceea ce a apărut în mod mincinos și care s-a distrus de la sine în momentul falsei alerte? Nu este celălalt-subiect, nici prezența sa la mine: este *facticitatea* celuilalt, adică legătura contingentă a celuilalt cu o ființă-obiect în lumea *mea*. Astfel, ceea ce este îndoielnic nu este celălalt însuși, este *ființa-aici* a celuilalt: adică acest eveniment istoric și concret pe care-l putem exprima prin cuvintele: „E cineva în această cameră."

Aceste remarce ne vor permite să mergem mai departe. Într-adevăr, prezența celuilalt în lume n-ar putea să rezulte în mod analitic din prezența celuilalt-subiect la mine, de vreme ce această prezență originară este transcendentă, adică ființă-dincolo-de-lume. Am crezut că celălalt era prezent în încăpere, dar m-am înșelat: nu era aici; era „absent". Ce este deci *absența*?

Luând expresia de absență în folosirea sa empirică și cotidiană, e clar că n-o voi folosi pentru a desemna orice mod de „a-nu-fi-aici". În primul rând, dacă nu-mi găsesc pachetul de tutun la locul său obișnuit, nu voi spune că este *absent* de aici; chiar dacă, totuși, aș putea să declar că „ar trebui să fie aici". Înseamnă că locul unui obiect material sau al unui instrument, cu toate că ar putea uneori să-i fie atribuit cu precizie, nu decurge din *natura* sa. Aceasta poate pe drept să-i

confere un loc; dar *locul* unui instrument se realizează prin mine. Realitatea-umană este ființa prin care un *loc* vine la obiecte. Şi doar realitatea-umană este cea care, în măsura în care ea este propriile sale posibilități, poate în mod originar să ocupe un loc. Dar, pe de altă parte, nu voi spune nici că Aga Khan sau Sultanul Marocului sunt absenți din acest apartament, ci că Pierre, care locuieşte aici în mod obişnuit, este absent pentru un sfert de oră. Într-un cuvânt, absența se defineşte ca un mod de a fi al realității-umane în raport cu locuri pe care ea însăşi le-a determinat prin prezența sa. Absența nu este neant de legături cu un loc, ci, dimpotrivă, eu îl determin pe Pierre în raport cu un loc determinat declarând că el este absent de acolo. În sfârşit, nu voi vorbi de absența lui Pierre în raport cu un loc din natură, chiar dacă el are obiceiul să treacă pe acolo. Dimpotrivă, aş putea să deplâng absența sa la un picnic care „are loc“ într-un ținut în care el n-a fost niciodată. Absența lui Pierre se defineşte în raport cu un loc în care ar trebui să se determine el însuşi să fie, dar acest loc, el însuşi, este delimitat ca loc nu prin poziția sau prin nişte relații solitare ale locului cu Pierre însuşi, ci prin prezența altor realități-umane. Prin raport cu *alți oameni* este Pierre absent. Absența este un mod de a fi concret al lui Pierre în raport cu Thérèse: este o legătură între realități-umane, nu între realitatea-umană şi lume. În raport cu Thérèse este Pierre absent *din acest loc.* Absența este deci o legătură de ființă între două sau mai multe realități-umane, care necesită o prezență fundamentală a acestor realități unele pentru altele şi care nu este, de altfel, decât una din concretizările particulare ale acestei prezențe. A fi absent, pentru Pierre în raport cu Thérèse, este un fel particular de a-i fi prezent. Într-adevăr, absența nu are semnificație decât dacă toate raporturile lui Pierre cu Thérèse sunt salvgardate: o iubeşte, este soțul ei, îi asigură subzistența etc. În special, absența presupune conservarea existenței *concrete* a lui Pierre: moartea nu este o absență. De aceea, *distanța* de la Pierre la Thérèse nu schimbă nimic din faptul fundamental al prezenței lor reciproce. Într-adevăr, dacă noi considerăm această prezență din punctul de vedere al lui Pierre, vedem că ea înseamnă *sau* că Thérèse este existentă în mijlo-

cul lumii ca obiect-celălalt, *sau* că el se simte ca existând pentru Thérèse ca pentru un *subiect-celălalt*. În primul caz, distanța este fapt contingent și nu înseamnă nimic în raport cu faptul fundamental că Pierre e cel prin care „există“ o lume ca Totalitate și că Pierre este prezent fără distanță la această lume ca cel prin care distanța există. În al doilea caz, oriunde ar fi Pierre, el se simte existând pentru Thérèse fără distanță: ea este *la distanță* de el în măsura în care ea îl îndepărtează și desfășoară o distanță între ea și el; lumea întreagă îl separă de ea. Dar el este fără distanță pentru ea, în măsura în care el este obiect în lumea pe care ea o face să ajungă la ființă. În consecință, în nici un caz depărtarea n-ar putea să modifice aceste relații esențiale. Fie că distanța este mică sau mare, între Pierre-obiect și Thérèse-subiect, între Thérèse-obiect și Pierre-subiect există grosimea infinită a unei lumi; între Pierre-subiect și Thérèse-obiect, între Thérèse-subiect și Pierre-obiect nu există deloc distanță. Astfel, conceptele empirice de absență și prezență sunt două specificații ale unei prezențe fundamentale a lui Pierre la Thérèse și a Thérèsei la Pierre; ele nu fac decât s-o exprime într-un fel sau altul și nu au sens decât prin ea. La Londra, în Indii, în America, pe o insulă pustie, Pierre este prezent la Thérèse rămasă la Paris, el nu va înceta să-i fie prezent decât la moartea sa. Înseamnă că o ființă nu este *situată* prin raportul său cu locurile, prin gradul său de longitudine și gradul său de latitudine: ea se situează într-un spațiu uman, între „alături de Guermantes“ și „alături de Swann“, și prezența imediată a lui Swann, a ducesei de Guermantes e cea care îți permite să desfășori acest spațiu „hodologic“ în care ea se situează. Or, această prezență are loc în transcendență; prezența la mine, în transcendență, a vărului meu din Maroc e cea care îmi permite să desfășor între mine și el acest drum care mă situează-în-lume și pe care l-am putea numi drumul Marocului. Acest drum, într-adevăr, nu este nimic decât distanța între celălalt-obiect, pe care l-aș putea *percepe* în legătură cu „ființa-mea-pentru“, [și] celălalt-subiect, care îmi este prezent fără distanță. Astfel sunt eu *situat* prin infinita diversitate a rutelor care mă conduc la obiecte din lumea *mea* în corelație cu prezența imediată a subiectelor

transcendente. Şi cum lumea îmi este dată dintr-o dată, cu toate ființele sale, aceste rute reprezintă doar ansamblul complexelor instrumentale care permit să apară, în calitate de „*acesta*“ pe fond de lume, un obiect-celălalt care este deja conţinut în ea în mod implicit şi real. Dar aceste remarce pot să fie generalizate: nu doar Pierre, René, Lucien sunt cei care sunt absenţi sau prezenţi în raport cu mine pe fond de prezență originară; căci nu doar ei contribuie la a mă situa: eu mă situez, de asemenea, ca european în raport cu asiaticii sau cu negrii, ca bătrân în raport cu tinerii, ca magistrat în raport cu delincvenţii, ca burghez în raport cu muncitorii etc. Într-un cuvânt, în raport cu orice om viu, întreaga realitate-umană este prezentă sau absentă pe fond de prezență originară. Şi această prezenţă originară nu poate să aibă sens decât ca ființă-privită sau ca ființă-care-priveşte, adică după cum celălalt este pentru mine obiect sau eu însumi sunt obiect-pentru-celălalt. Ființa-pentru-celălalt este un fapt constant al realităţii mele umane şi eu o sesizez cu necesitatea sa de fapt chiar şi în cel mai mic gând pe care-l formez despre mine însumi. Oriunde aş merge, orice aş face, eu nu fac decât să schimb distanţele mele cu celălalt-obiect, decât să iau drumuri către celălalt. A mă îndepărta, a mă apropia, a descoperi cutare obiect-celălalt particular, asta nu înseamnă decât că efectuez variațiuni empirice pe tema fundamentală a ființei-mele-pentru-celălalt. Celălalt îmi este prezent peste tot ca cel prin care eu devin obiect. Ulterior acestui fapt, eu pot foarte bine să mă înşel asupra prezenței empirice a unui obiect-celălalt pe care tocmai l-am întâlnit în drumul meu. Pot să cred că Anny este cea care vine la mine pe drum şi să descopăr că este o persoană necunoscută: prezenţa fundamentală a lui Anny la mine nu este modificată. Pot foarte bine să cred că un om mă pândeşte din penumbră şi să descopăr că este un trunchi de copac pe care-l luam drept o ființă umană: prezența mea fundamentală la toţi oamenii, prezenţa la mine însumi a tuturor oamenilor nu este alterată. Căci nu apariția unui om ca obiect în câmpul experienţei mele este cea care îmi comunică faptul că *există* oameni. Certitudinea mea în legătură cu existenţa celuilalt este independentă de aceste experienţe şi, dimpotrivă, ea este cea care

le face posibile. Ceea ce îmi apare atunci, şi asupra căruia mă pot înşela, nu este celălalt, nici legătura reală şi concretă a celuilalt cu mine, ci este un *acesta* care *poate* reprezenta un om-obiect, cum la fel de bine poate să nu-l reprezinte. Ceea ce este doar probabil este distanţa şi proximitatea reală a celuilalt, aşadar caracterul său de obiect şi apartenenţa sa la lumea pe care eu o fac să se dezvăluie nu sunt îndoielnice, în măsura în care prin însăşi apariţia mea eu fac ca un celălalt să apară. Doar această obiectivitate se cufundă în lume în calitate de „celălalt undeva în lume“: *celălalt*-obiect este sigur ca apariţie, corelativ cu redobândirea subiectivităţii mele, dar nu este niciodată sigur că celălalt este *acest* obiect. Şi, de asemenea, faptul fundamental, fiinţa-mea-obiect pentru un subiect, este o evidenţă de acelaşi tip ca şi evidenţa reflexivă, dar nu şi faptul că, în acest moment precis şi pentru un celălalt singular, eu mă detaşez ca „*acesta*“ pe fond de lume, mai degrabă decât să rămân înecat în indistincţia unui fond. Că eu exist acum ca obiect pentru un german, oricare ar fi, asta e neîndoielnic. Dar exist în calitate de european, de francez, de parizian, în nediferenţierea acestor colectivităţi sau în calitate de *acest* parizian, în jurul căruia populaţia pariziană şi colectivitatea franceză se organizează deodată pentru a-i servi ca fond? Asupra acestui punct eu nu voi putea niciodată să obţin decât cunoştinţe probabile, chiar dacă ele ar putea fi infinit probabile.

Putem sesiza acum natura privirii: există, în orice privire, apariţia unui celălalt-obiect ca prezenţă concretă şi probabilă în câmpul meu perceptiv şi, cu ocazia anumitor atitudini ale acestui celălalt, mă determin eu însumi să sesizez prin ruşine, angoasă etc. „fiinţa-mea-privită“. Această „fiinţă-privită“ se prezintă ca pură probabilitate că eu sunt acum acest *acesta* concret – probabilitate care nu-şi poate trage sensul şi însăşi natura sa de probabil decât dintr-o certitudine fundamentală că celălalt îmi este mereu prezent în măsura în care eu sunt mereu *pentru celălalt*. Experienţa condiţiei mele de om, obiect pentru *toţi* ceilalţi oameni vii, aruncat în arenă sub milioane de priviri şi scăpându-mi mie însumi de milioane de ori, eu o realizez concret cu ocazia apariţiei unui obiect în universul *meu*, dacă acest obiect îmi

indică faptul că eu sunt, acum probabil, obiect în calitate de *acesta diferenţiat* pentru o conştiinţă. Ansamblul fenomenului e cel pe care îl numim *privire*. Fiecare privire ne face să simţim concret – şi în certitudinea indubitabilă a *cogito*-ului – că noi existăm pentru toţi oamenii vii, aşadar că există conştiinţ(e) [*il y a (des) consciences*] pentru care eu exist. Punem pe „e" [„*des*"] între paranteze pentru a marca faptul că celălalt-subiect prezent la mine în această privire nu apare sub formă de pluralitate, nici, de altfel, ca unitate (decât în raportul său concret cu *un* celălalt-obiect particular). Într-adevăr, pluralitatea nu aparţine decât obiectelor, ea vine la fiinţă prin apariţia unui pentru-sine dezvăluitor de lume. Fiinţa-privită, făcând să apară pentru noi subiect(e) [*(des) sujets*], ne pune în prezenţa unei realităţi ne-numărate. Dimpotrivă, din momentul în care eu îi *privesc* pe cei care mă privesc, conştiinţele *celelalte* se izolează în multiplicitate. Dacă, pe de altă parte, abătându-mă de la privire ca pricină a unor experienţe concrete, caut să gândesc *în gol* indistincţia infinită a prezenţei umane şi s-o unific sub conceptul de subiect infinit care nu este niciodată obiect, obţin o noţiune pur formală, care se referă la o serie infinită de experienţe mistice ale prezenţei celuilalt, noţiunea de Dumnezeu ca subiect omniprezent şi infinit *pentru care* eu exist. Dar acestor două obiectivări, obiectivarea concretă şi nenumărabilă şi obiectivarea unificatoare şi abstractă, le lipseşte şi uneia, şi celeilalte realitatea simţită, adică prezenţa prenumerică a celuilalt. Ceea ce va face mai concrete aceste câteva remarce este această observaţie pe care toată lumea poate s-o facă: dacă ni se întâmplă să apărem „în public" pentru a interpreta un rol sau a ţine o conferinţă, nu pierdem din vedere că suntem priviţi şi executăm ansamblul actelor pe care am venit să le facem *în prezenţa* privirii, mai mult, încercăm să constituim o fiinţă şi un ansamblu de obiecte *pentru* această privire. Dar noi nu „socotim" privirea. Atâta timp cât vorbim, atenţi doar la ideile pe care vrem să le dezvoltăm, prezenţa celuilalt rămâne nediferenţiată. Ar fi fals s-o unificăm sub rubricile „*clasa*", „*auditoriul*" etc.: într-adevăr, noi nu avem conştiinţă de o fiinţă concretă şi individualizată, cu o conştiinţă colectivă; aici sunt imagini care vor putea servi după aceea la traduce-

rea experienţei noastre şi care o vor trăda mai mult decât pe jumătate. Dar nu sesizăm nici o privire plurală. E vorba mai degrabă de o realitate impalpabilă, fugară şi omniprezentă, care realizează în faţa noastră Eul nostru non-revelat şi care colaborează cu noi în producerea acestui Eu care ne scapă. Dacă, dimpotrivă, vreau să verific dacă gândirea mea a fost bine înţeleasă şi dacă privesc la rândul meu auditoriul, voi vedea imediat apărând capete şi ochi. Obiectivându-se, realitatea prenumerică a celuilalt s-a descompus şi s-a pluralizat. Dar, de asemenea, privirea a dispărut. Acestei realităţi prenumerice şi concrete, mai mult decât unei stări de inautenticitate a realităţii-umane, se impune să-i rezervăm cuvântul „oricine" [„*on*"]. Întotdeauna, oriunde aş fi, *oricine* [*on*] mă priveşte. *Oricine* [*on*] nu este niciodată sesizat ca obiect, el se dezagregă imediat.

Astfel, privirea ne-a pus sub semnul *fiinţei-noastre-pentru-celălalt* şi ne-a revelat existenţa indubitabilă a acestui celălalt pentru care suntem. Dar ea n-ar putea să ne conducă mai departe: ceea ce trebuie să examinăm acum este raportul fundamental al Eului cu Celălalt, aşa cum ni s-a descoperit, sau, dacă vreţi, trebuie acum să explicităm şi să fixăm în mod tematic tot ceea ce e cuprins în limitele acestui raport originar şi să ne întrebăm care este *fiinţa* acestei fiinţe-pentru-celălalt.

O consideraţie care ne va ajuta în munca noastră şi care se degajă din remarcele precedente este că fiinţa-pentru-celălalt nu este o structură ontologică a pentru-sinelui: nu ne putem gândi, într-adevăr, să derivăm, ca o consecinţă dintr-un principiu, fiinţa-pentru-celălalt din fiinţa-pentru-sine, nici, reciproc, fiinţa-pentru-sine din fiinţa-pentru-celălalt. Fără îndoială, realitatea-noastră-umană cere să fie simultan şi pentru-sine şi pentru-celălalt, dar cercetările noastre actuale nu vizează să realizeze o antropologie. N-ar fi poate imposibil de conceput un pentru-sine total liber de orice pentru-celălalt şi care să existe fără să bănuiască măcar posibilitatea de a fi un obiect. Pur şi simplu, acest pentru-sine n-ar fi „om". Ceea ce *cogito*-ul ne revelează aici, este doar o necesitate de fapt: se întâmplă – şi aceasta este indubitabil – că fiinţa noastră în legătură cu fiinţa-sa-pentru-sine este, de

asemenea, pentru celălalt; ființa care i se revelează conștiinței reflexive este pentru-sine-pentru-celălalt; *cogito*-ul cartezian nu face decât să afirme adevărul absolut al unui *fapt*: cel al existenței mele; la fel, *cogito*-ul puțin lărgit de care ne folosim aici ne revelează ca pe un fapt existența celuilalt și existența mea pentru celălalt. E tot ceea ce putem să spunem. De asemenea, ființa-mea-pentru-celălalt, ca și apariția la ființă a conștiinței mele, are caracterul unui eveniment absolut. Cum acest eveniment este deopotrivă istorializare – căci eu mă temporalizez ca prezență la celălalt – și condiție a oricărei istorii, îl vom numi istorializare anteistorică. Și în această calitate, în calitate de temporalizare anteistorică a simultaneității, îl avem aici în vedere. Prin anteistoric nu vom înțelege deloc că ar fi într-un timp anterior istoriei – ceea ce n-ar avea nici un sens –, ci că face parte din această temporalizare originară care se istorializează făcând posibilă istoria. Noi vom studia ființa-pentru-celălalt ca fapt – ca fapt prim și perpetuu –, nu ca necesitate de esență.

Am văzut înainte diferența care separă negația de tip intern de negația externă. În special, am notat că fundamentul oricărei cunoașteri a unei ființe determinate este raportul originar prin care, în chiar apariția sa, pentru-sinele are spre a fi ca nefiind *această* ființă. Negația pe care pentru-sinele o realizează astfel este negație internă; pentru-sinele o realizează în deplina sa libertate; mai mult, el *este* această negație în măsura în care el se alege ca finitudine. Dar ea îl leagă în mod indisolubil de ființa care el nu este și noi am putut scrie că pentru-sinele cuprinde în ființa sa ființa obiectului care el nu este, în măsura în care el este în discuție în ființa sa ca nefiind *această* ființă. Aceste remarce sunt aplicabile fără schimbare esențială la relația primară a pentru-sinelui cu celălalt. Dacă există un Celălalt în general, trebuie înainte de orice ca eu să fiu cel care nu este celălalt, și chiar în această negație operată de mine asupra mea eu mă fac să fiu, iar celălalt se ivește ca celălalt. Această negație care constituie ființa mea și care, așa cum zice Hegel, mă face să apar ca *Același*-ul în fața Celuilalt, mă constituie pe terenul ipseității nonthetice ca „*Eu însumi*". Prin aceasta nu trebuie să înțelegem că un *eu* vine să ne locu-

iască conștiința, ci că ipseitatea se întărește apărând ca negație a unei alte ipseități și că această întărire este percepută pozitiv ca alegere continuă a ipseității de către ea însăși ca *aceeași* ipseitate și ca *însăși această ipseitate*. Un pentru-sine care ar avea spre a fi sinele său fără să fie *sine însuși* ar fi conceptibil. Numai că pentru-sinele care eu sunt are spre a fi ceea ce este sub forma unui refuz al celuilalt, așadar ca sine însuși. Astfel, utilizând formulele aplicate la cunoașterea Non-eului în general, putem să spunem că pentru-sinele, ca sine însuși, cuprinde ființa celuilalt în ființa sa în măsura în care el este în discuție în ființa sa ca nefiind celălalt. În alți termeni, pentru ca ea să poată să nu fie celălalt și, deci, pentru ca ea să poată „să aibă" un celălalt fără ca acest „să nu fie", condiție de sine însuși, să fie pur și simplu obiectul constatării unui „al treilea om" martor, conștiința trebuie să aibă spre a fi ea însăși și în mod spontan acest *să nu fie*, trebuie ca ea să se degajeze în mod liber de celălalt și să i se smulgă, alegându-se ca un neant care pur și simplu este altul decât celălalt și, prin aceasta, să se regăsească în „sinele însuși". Și tocmai această smulgere care este ființa pentru-sinelui face să existe un celălalt. Aceasta nu înseamnă deloc că ea dă ființa celuilalt, ci doar că îi dă faptul de *a-fi-alta* sau condiția esențială a lui „există". Și e de la sine înțeles că, pentru pentru-sine, modul de a-fi-ceea-ce-nu-este-celălalt este în întregime pătruns de neant, pentru-sinele este ceea ce nu este celălalt sub chipul neantizator al „reflex-reflectantului"; a-nu-fi-celălalt nu este niciodată *dat*, ci perpetuu ales într-o resurecție perpetuă, conștiința nu poate *să nu fie* celălalt decât în măsura în care ea este conștiință (de) sine însăși ca nefiind celălalt. Astfel negația internă, aici ca și în cazul prezenței la lume, este o legătură unitară de ființă: celălalt trebuie să fie prezent din toate părțile la conștiință și chiar s-o traverseze în întregime pentru ca ea să poată scăpa, tocmai ca *nefiind nimic*, de acest celălalt care riscă s-o prindă. Dacă brusc conștiința *ar fi* ceva, distincția dintre sine însuși și celălalt ar dispărea în sânul unei nediferențieri totale.

Numai că această descriere trebuie să comporte o adăugire esențială care îi va modifica radical semnificația. Într-adevăr, atunci când

conştiinţa se realiza ca nefiind cutare sau cutare *acesta* din lume, relaţia negativă nu era reciprocă: *acesta* avut în vedere nu se determina să nu fie conştiinţa; ea se determina în şi prin el să nu fie el, dar el rămânea, în raport cu ea, într-o pură exterioritate indiferentă; înseamnă că, într-adevăr, el îşi păstra natura sa de *în-sine* şi *ca în-sine* i se revela el conştiinţei în însăşi negaţia prin care pentru-sinele se făcea să fie negând despre sine că ar fi în-sine. Dar atunci când este vorba de celălalt, dimpotrivă, relaţia negativă internă este o relaţie de reciprocitate. Fiinţa pe care conştiinţa o are spre a nu fi se defineşte ca o fiinţă care are spre a nu fi această conştiinţă. Înseamnă că, într-adevăr, cu ocazia percepţiei lui *acesta* în lume, conştiinţa nu diferea de *acesta* numai prin individualitatea sa proprie, ci şi prin modul său de a fi. Ea era *pentru-sine* în faţa *În-sinelui*. În timp ce, în cazul apariţiei celuilalt, ea nu diferă deloc de celălalt în modul său de a fi: celălalt este ceea ce ea este, el este pentru-sine şi conştiinţă; el trimite la posibili care sunt posibilii săi, el este sine însuşi prin excluderea celuilalt; n-ar putea fi vorba să i se opună celuilalt printr-o pură determinaţie numerică. Nu există aici *două* sau *mai multe* conştiinţe: într-adevăr, numerotarea presupune un martor extern şi ea este, pur şi simplu, constatare exterioară. Nu poate exista celălalt pentru pentru-sine decât într-o negaţie spontană şi prenumerică. Celălalt nu există pentru conştiinţă decât ca *sine însuşi refuzat*. Dar tocmai pentru că celălalt este un sine însuşi, el nu poate fi, pentru mine şi prin mine, sine însuşi refuzat decât în măsura în care el este *sine însuşi care mă refuză*. Eu nu pot nici sesiza, nici concepe o conştiinţă care să nu mă sesizeze deloc. Singura conştiinţă care există fără să mă sesizeze, nici să mă refuze, şi pe care o pot eu însumi concepe, nu este o conştiinţă izolată undeva în afara lumii, este cea a mea proprie. Astfel, celălaltul pe care îl recunosc pentru a refuza să fiu el este mai înainte de toate *cel pentru care pentru-sinele meu este*. Într-adevăr, cel care eu mă fac să nu fiu nu este eu nu doar în măsura în care îl neg despre mine, ci eu mă determin să nu fiu o fiinţă care se determină să nu fie eu. Numai că această dublă negaţie se distruge, într-un sens, pe ea însăşi: într-adevăr, sau eu mă fac să nu fiu o anume fiinţă, şi

atunci ea este obiect pentru mine, iar eu îmi pierd obiectitatea pentru ea – în acest caz, celălalt încetează să fie celălalt-eu, adică subiectul care mă face să fiu obiect prin refuzul de a fi eu; sau această ființă este chiar celălalt, şi se face să nu fiu eu, dar, în acest caz, eu devin obiect pentru el, iar el îşi pierde obiectitatea proprie. Astfel, în mod originar, celălalt este Non-eu-non-obiect. Oricare ar fi procesele ulterioare ale dialecticii Celuilalt, dacă celălalt trebuie să fie de la început celălalt, el este cel care, din principiu, nu poate să se reveleze în chiar apariţia prin care eu neg că sunt el. În acest sens, negaţia mea fundamentală nu poate fi directă, căci nu există nimic asupra căruia să poată ea purta. Ceea ce refuz să fiu în final nu poate fi nimic decât acest refuz de a fi eu prin care celălalt mă face obiect; sau, dacă se preferă, eu refuz Eul-meu-refuzat; eu mă determin ca eu însumi prin refuz al Eului-refuzat; eu pun acest Eu refuzat ca Eu-alienat în însăşi apariția prin care eu mă smulg celuilalt. Dar, chiar prin aceasta, eu recunosc şi afirm nu numai pe celălalt, ci existența Eului-meu-pentru-celălalt; înseamnă că, într-adevăr, eu nu pot *să nu fiu* celălalt dacă nu-mi asum ființa-mea-obiect pentru celălalt. Dispariţia Eului alienat ar antrena dispariţia celuilalt prin năruirea Mea însumi. Eu scap de celălalt lăsându-i în mâini Eul meu alienat. Dar cum eu mă aleg ca smulgere de celălalt, îmi asum şi îmi recunosc pentru mine acest Eu alienat. Smulgerea mea de la celălalt, adică Eul-meu-însumi, este prin structură esenţială asumare ca *al meu* a acestui Eu pe care celălalt îl refuză; şi el nu este *decât asta.* Astfel, acest Eu alienat şi refuzat este deopotrivă legătura mea cu celălalt şi simbolul separării noastre absolute. Într-adevăr, în măsura în care eu sunt cel care face să *existe* un Celălalt prin afirmarea ipseităţii mele, Eul-obiect este al meu şi îl revendic, căci separația dintre celălalt şi mine însumi nu este niciodată dată şi eu sunt perpetuu responsabil de ea în ființa mea. Dar în măsura în care celălalt este co-responsabil de separarea noastră originară, acest Eu îmi scapă, de vreme ce el este ceea ce celălalt se face a nu fi. Astfel eu revendic drept *al meu* şi pentru mine un eu care îmi scapă şi, cum eu mă fac să nu fiu celălalt, în măsura în care celălalt este spontaneitate identică celei a mea, eu revendic acest

Eu-obiect chiar ca pe Eul-care-îmi-scapă. Acest Eu-obiect este Eu *care sunt* chiar în măsura în care el îmi scapă, iar eu, dimpotrivă, l-aş refuza ca al meu dacă el ar putea să coincidă cu mine însumi în pură ipseitate. Astfel, ființa-mea-pentru-celălalt, adică Eul-meu-obiect, nu este o imagine tăiată din mine şi vegetând într-o conştiință străină: este o ființă perfect reală, ființa *mea* în calitate de condiție a ipseității mele în fața celuilalt şi a ipseității celuilalt în fața mea. Este *ființa-mea-în-afară*: nu o ființă suportată şi care ar fi venit ea însăşi din afară, ci un în afară asumat şi recunoscut ca exteriorul *meu*. Într-adevăr, nu-mi este posibil să îl neg despre mine pe celălalt decât în măsura în care celălalt este el însuşi *subiect*. Dacă l-aş refuza în mod imediat pe Celălalt ca pur obiect – aşadar ca existând în mijlocul lumii –, nu *celălalt* ar fi cel pe care l-aş refuza, ci un obiect care, din principiu, n-ar avea nimic comun cu subiectivitatea; aş rămâne fără apărare față de o asimilare totală de mine la celălalt, incapabil să mă apăr în adevăratul domeniu al celuilalt, subiectivitatea, care este şi domeniul *meu*. Eu nu pot să-l țin pe celălalt la distanță decât acceptându-i o limită subiectivității mele. Dar această limită n-ar putea nici să vină de la mine, nici să fie gândită de mine, căci eu nu pot să mă limitez pe mine însumi, altfel aş fi o totalitate finită. Pe de altă parte, în termenii lui Spinoza, gândirea nu poate fi limitată decât de gândire. Conştiința nu poate fi limitată decât de conştiință. Limita între două conştiințe, în măsura în care ea este produsă de conştiința limitatoare şi asumată de conştiința limitată, iată deci ce este Eul-meu-obiect. Iar noi trebuie să-l înțelegem în două sensuri ale cuvântului „limită". Într-adevăr, din perspectiva limitatorului, limita este sesizată drept conținutul care mă conține şi mă împresoară, banda de vid care mă invocă drept totalitate excluzându-mă; din perspectiva limitatului, ea este pentru orice fenomen de ipseitate aşa cum este limita matematică pentru seria care tinde către ea fără să o atingă vreodată; orice ființă pe care eu o am spre a fi este față de limita sa ca o curbă asimptotă la o dreaptă. Astfel eu sunt o totalitate totalizatoare şi nedefinită, conținută într-o totalitate finită care o înconjoară la distanță şi care sunt eu în afara mea, fără a putea vreodată nici s-o realizez,

nici măcar s-o ating. O bună imagine a eforturilor mele de a *mă* cuprinde şi a zădărniciei lor ar fi dată de acea sferă de care vorbeşte Poincaré şi a cărei temperatură descreşte de la centru la suprafaţa sa: fiinţe vii încearcă să ajungă până la suprafaţa acestei sfere pornind de la centru, dar scăderea temperaturii le provoacă o contracţie continuu crescândă; ele tind să devină infinit de plate pe măsură ce se apropie de ţintă şi, din această cauză, sunt separate de ea printr-o distanţă infinită. Totuşi, această limită de neatins care este Eul-meu-obiect nu este ideală: este o fiinţă reală. Această fiinţă nu este deloc *în-sine*, căci ea nu este produsă în pura exterioritate indiferentă; dar ea nu este nici *pentru-sine*, căci nu este fiinţa pe care o am spre a fi neantizându-mă. Ea este chiar *fiinţa-mea-pentru-celălalt*, această fiinţă sfâşiată între două negaţii de origine opusă şi de sens invers; căci celălalt *nu este* acest Eu a cărui intuiţie o are, iar eu, *eu nu am intuiţia* acestui Eu care sunt. Totuşi, acest Eu produs de către unul şi asumat de către celălalt îşi trage realitatea absolută din aceea că el este singura separaţie posibilă între două fiinţe funciar identice în privinţa modului lor de a fi şi care îşi sunt imediat prezente una alteia, de vreme ce, doar conştiinţa putând limita conştiinţa, nici un termen mijlocitor nu este de conceput între ele.

Pornind de la această prezenţă la mine a celuilalt-subiect, în şi prin obiectitatea mea asumată, putem noi înţelege obiectivitatea celuilalt, ca al doilea moment al raportului meu cu celălalt. Într-adevăr, prezenţa celuilalt dincolo de limita mea non-revelată poate servi drept motivaţie pentru reluarea în posesie [*ressaisissement*] de mine însumi în calitate de liberă ipseitate. În măsura în care eu mă neg ca celălalt şi în care celălalt se manifestă dintru început, el nu se poate manifesta decât ca celălalt, aşadar ca subiect dincolo de limita mea, adică drept ceea ce mă limitează. Într-adevăr, nimic nu mă poate limita, decât celălalt. El apare deci ca fiind cel care, în plina sa libertate şi în libera sa proiecţie către posibilii săi, mă exclude şi mă dezgoleşte de transcendenţa mea, refuzând să „aibă de a face cu" (în sensul germanului: *mit-machen*). Astfel, eu trebuie să sesizez mai întâi şi doar pe aceea din cele două negaţii de care eu nu sunt responsabil, cea care nu

vine la mine prin mine. Dar chiar în sesizarea acestei negații se ivește conștiința (de) mine ca eu însumi, adică eu pot căpăta o conștiință explicită (de) mine în măsura în care eu sunt, de asemenea, responsabil de o negație a celuilalt care este propria mea posibilitate. E explicația celei de-a doua negații, cea care vine de la mine la celălalt. La drept vorbind, ea era deja aici, dar mascată de către celălalt, de vreme ce ea se pierdea pentru a face să apară celălalt. Dar chiar celălalt este motivul pentru ca noua negație să apară: căci dacă există un altul care mă exclude punându-mi transcendența ca pur contemplată, e pentru că eu mă smulg celuilalt asumându-mi limita. Iar conștiința (de) această smulgere *sau* conștiința (de a fi) *același* în raport cu celălalt este conștiință (de) libera mea spontaneitate. Prin chiar această smulgere care îl pune pe celălalt în posesia limitei mele, eu îl exclud deja pe celălalt. Deci, în măsura în care eu capăt conștiință (de) mine însumi ca fiind una din liberele mele posibilități și mă proiectez către mine însumi pentru a realiza această ipseitate, iată-mă responsabil de existența celuilalt: eu sunt cel care face, prin însăși afirmarea liberei mele spontaneități, *să existe* un celălalt și nu doar o trimitere infinită de la conștiință la ea însăși. Celălalt se află deci exclus, de mine depinde ca el să nu fie, și, prin aceasta, transcendența sa nu mai este transcendență care *mă transcende* către el însuși, ea este transcendență pur contemplată, circuit de ipseitate pur și simplu *dat*. Și cum eu nu pot realiza deodată cele două negații, negația nouă, cu toate că având-o pe cealaltă drept motivație, o ascunde la rândul său: celălalt îmi apare ca prezență degradată. Înseamnă că, într-adevăr, celălalt și eu mine suntem coresponsabili de existența celuilalt, dar prin două negații de așa natură încât eu n-o pot simți pe una fără ca ea s-o ascundă imediat pe cealaltă. Astfel, celălalt devine acum ceea ce eu limitez în proiecția mea către a nu-fi-celălalt. Desigur, trebuie să înțelegem aici că motivația acestei treceri este de ordin afectiv. Nimic nu ar împiedica, de exemplu, ca eu să rămân fascinat de acest Non-revelat, cu al său dincolo, dacă eu n-aș realiza acest Non-revelat în teamă, în rușine sau în mândrie. Și tocmai caracterul afectiv al acestor motivații dă socoteală de contingența empirică a acestor schimbări de atitu-

dine. Dar aceste sentimente nu sunt ele însele nimic mai mult decât felul nostru de a simți afectiv ființa-noastră-pentru-celălalt. Într-adevăr, teama implică faptul că îmi apar amenințat în calitate de prezență în mijlocul lumii, nu în calitate de pentru-sine care face să existe o lume. Obiectul care *eu* sunt este în primejdie în lume și, ca atare, din cauza indisolubilei sale unități de ființă cu ființa pe care eu o am spre a fi, poate să antreneze ruina pentru-sinelui pe care îl am spre a fi, împreună cu cea a sa proprie. Teama este deci descoperită de ființa-mea-obiect cu ocazia apariției unui alt obiect în câmpul meu perceptiv. Ea trimite la originea oricărei temeri, care este descoperire temătoare a obiectității mele pur și simplu în măsura în care ea este depășită și transcendată de posibili care nu sunt posibilii mei. Precipitându-mă către propriii mei posibili voi scăpa de teamă, în măsura în care eu voi considera obiectitatea mea ca neesențială. Asta nu se poate decât dacă eu mă percep în măsura în care sunt responsabil de ființa celuilalt. Celălalt devine atunci *ceea ce eu mă fac să nu fiu* și posibilitățile sale sunt posibilități pe care eu le refuz și pe care eu pot doar să le contemplu, deci posibilități-moarte. Prin aceasta, eu depășesc și posibilitățile mele prezente, în măsura în care le am în vedere ca putând mereu să fie depășite de către posibilitățile celuilalt, dar eu depășesc și posibilitățile celuilalt, considerându-le din punctul de vedere al singurei calități pe care el o are fără ca ea să fie propria sa posibilitate – chiar caracterul său de celălalt, în măsura în care eu fac să existe un celălalt – și considerându-le ca posibilități de a mă depăși pe care eu pot mereu să le depășesc către noi posibilități. Astfel, dintr-o dată, am recucerit ființa-mea-pentru-sine prin conștiința mea (de) mine ca focar continuu de infinite posibilități și am transformat posibilitățile celuilalt în posibilități-moarte afectându-le pe toate de caracterul de *netrăit-de-către-mine*, adică de *dat pur și simplu*.

La fel, rușinea nu este decât sentimentul originar de a avea ființa mea *în afară*, angajată într-o altă ființă și, ca atare, fără nici o apărare, luminată de lumina absolută care emană dintr-un pur subiect: este conștiința de a fi în mod iremediabil ceea ce eram mereu: „în

amânare", adică sub chipul lui „nu-încă" sau al lui „deja-nu-mai". Rușinea pură nu este sentimentul de a fi cutare sau cutare obiect blamabil; ci, în general, de a fi *un* obiect, adică de a mă *recunoaște* în această ființă degradată, dependentă și încremenită care sunt pentru celălalt. Rușinea este sentimentul *căderii originare*, nu din cauză că aș fi comis cutare sau cutare greșeală, ci pur și simplu din cauză că am „căzut" în lume, în mijlocul lucrurilor și din cauză că am nevoie de medierea celuilalt pentru a fi ceea ce sunt. Pudoarea și, în particular, teama de a fi surprins în stare de nuditate nu sunt decât o specificare simbolică a rușinii originare: corpul simbolizează aici obiectitatea fără apărare. A te îmbrăca înseamnă a-ți disimula obiectitatea, înseamnă a reclama dreptul de a vedea fără să fii văzut, adică de a fi pur subiect. De aceea simbolul biblic al căderii, după păcatul originar, este faptul că Adam și Eva „cunosc că sunt goi". Reacția la rușine va consta tocmai în a-l sesiza ca obiect pe cel care sesiza propria *mea* obiectitate. Într-adevăr, din momentul în care celălalt îmi apare ca obiect, subiectivitatea sa devine o simplă *proprietate* a obiectului considerat. Ea se degradează și se definește ca „ansamblul de proprietăți *obiective* care mi se sustrag din principiu". Celălalt-obiect „are" o subiectivitate așa cum această cutie scobită are „un interior". Și, prin aceasta, eu mă *recuperez*: căci eu nu pot fi *obiect pentru un obiect*. Eu nu neg deloc că celălalt rămâne în legătură cu mine prin „interiorul" său, dar conștiința pe care o are despre mine, fiind conștiință-obiect, îmi apare ca pură interioritate fără eficiență: este o proprietate printre altele a acestui „interior", ceva comparabil cu o peliculă sensibilă din cutia neagră a unui aparat fotografic. În măsura în care eu fac să existe un celălalt, eu mă percep ca sursă liberă a cunoașterii pe care celălalt o are despre mine, iar celălalt îmi apare *afectat* în ființa sa de această cunoaștere pe care o are despre ființa mea, în măsura în care eu l-am *afectat* cu caracterul de celălalt. Această cunoaștere capătă atunci un caracter *subiectiv*, în noul sens de „relativ", adică ea rămâne în subiectul-obiect ca o calitate *relativă* la ființa-celălalt de care l-am afectat. Ea nu mă mai *atinge*; ea este o imagine *în el despre mine*. Astfel subiectivitatea s-a degradat în interioritate, libera conștiin-

ță în pură absență de principii, posibilitățile în proprietăți, iar cunoaș-terea prin care celălalt mă atinge în ființa mea este pură *imagine* de mine în „conștiința" celuilalt. Rușinea motivează reacția care o depă-șește și o suprimă în măsura în care ea închide în ea o comprehensiu-ne implicită și netematizată a lui a-putea-fi-obiect al subiectului pen-tru care eu sunt obiect. Și această comprehensiune implicită nu este alta decât conștiința (de) al meu „a-fi-eu-însumi", adică de ipseitatea mea întărită. Într-adevăr, în structura pe care o exprimă „Mi-e rușine de mine", rușinea presupune un eu-obiect pentru celălalt, dar și o ipseitate căreia îi este rușine și pe care o exprimă imperfect „Mi"-ul din formulă. Astfel rușinea este aprehendare unitară a trei dimensi-uni: „*Mi*-e rușine de *mine* în fața *celuilalt.*"

Dacă una din aceste trei dimensiuni dispare, rușinea dispare și ea. Dacă, totuși, eu concep „cineva"-ul subiect în fața căruia mi-e rușine, în măsura în care el nu poate să devină obiect fără să se risipească într-o pluralitate de alți, dacă eu o pun ca unitatea absolută a subiec-tului care nu poate deloc să devină obiect, eu stabilesc prin asta eter-nitatea ființei-mele-obiect și îmi perpetuez rușinea. Este rușinea în fața lui Dumnezeu, adică recunoașterea obiectității mele în fața unui subiect care nu poate niciodată să devină obiect; dintr-o dată, eu *rea-lizez* în absolut și îmi ipostaziez obiectitatea: punerea de Dumnezeu se însoțește de un șozism al obiectității mele; mai mult, eu îmi pun ființ-ța-mea-obiect-pentru-Dumnezeu ca mai reală decât pentru-sinele meu; eu exist alienat și fac astfel încât să înțeleg prin exteriorul meu ceea ce trebuie să fiu. Este originea temerii în fața lui Dumnezeu. Liturghiile negre, profanări de cuminecături, asocieri demonice etc., sunt tot atâtea eforturi de a conferi caracterul de obiect Subiectului absolut. Dorind răul pentru rău, eu încerc să contemplu transcenden-ța divină – a cărei posibilitate proprie este Binele – ca transcendență pur și simplu dată și pe care eu o transcend către Rău. Atunci eu îl „fac să sufere" pe Dumnezeu, îl „irit" etc. Aceste tentative, care im-plică *recunoașterea* absolută a lui Dumnezeu ca subiect care nu poate să fie obiect, își poartă în ele contradicția și sunt un continuu eșec.

Mândria, în ce o privește, nu exclude rușinea originară. Ea se edi-

fică chiar pe temeiul ruşinii fundamentale sau al ruşinii de a fi obiect. Este un sentiment ambiguu: în mândrie, eu îl recunosc pe celălalt ca subiect prin care obiectitatea vine la ființa mea, dar eu mă recunosc, în plus, ca responsabil de obiectitatea mea; pun accentul pe responsabilitatea mea şi mi-o asum. Într-un sens, deci, mândria este mai întâi resemnare: pentru a fi mândru că *sunt asta*, trebuie să mă fi resemnat mai înainte că *nu sunt decât asta*. E vorba deci de o primă reacție la ruşine şi este deja o reacție de fugă şi de rea-credință, căci, fără a înceta să-l socotesc pe celălalt drept subiect, încerc să mă văd ca *afectând* pe celălalt cu obiectitatea mea. Într-un cuvânt, există două atitudini autentice: cea prin care eu îl recunosc pe celălalt ca subiectul prin care eu ajung la obiectitate – este ruşinea; cea prin care eu mă sesizez ca proiectul liber prin care celălalt ajunge la a-fi-celălalt – este orgoliul sau afirmarea libertății mele în fața celuilalt-obiect. Dar mândria – sau vanitatea – este un sentiment fără echilibru şi de rea-credință: eu încerc, în vanitate, să acționez asupra celuilalt în măsura în care eu sunt obiect; această frumusețe, această forță, sau acest spirit pe care el mi le conferă în măsura în care mă constituie ca obiect, eu pretind să le folosesc, printr-o acțiune inversă, pentru a-l afecta în mod pasiv de un sentiment de admirație sau de dragoste. Dar, în plus, eu cer ca acest sentiment, ca ratificare a ființei-mele-obiect, să fie resimțit de celălalt în măsura în care el este subiect, ca libertate adică. Într-adevăr, este singura manieră de a conferi obiectivitatea absolută forței mele sau frumuseții mele. Astfel, sentimentul pe care îl pretind de la celălalt poartă în el însuşi propria sa contradicție, de vreme ce eu trebuie să-l afectez pe celălalt în măsura în care el este liber. El este resimțit în modul relei-credințe şi dezvoltarea sa internă îl conduce la dezagregare. Într-adevăr, pentru a mă bucura de ființa-mea-obiect pe care mi-o asum, încerc s-o recuperez *ca obiect*; şi cum celălalt îi este cheia, încerc să-l acaparez pe celălalt pentru ca el să-mi ofere secretul ființei mele. Astfel, vanitatea mă împinge să-l acaparez pe celălalt şi să-l constitui ca un obiect, pentru a alerga în sânul acestui obiect şi a descoperi aici propria mea obiectitate. Dar asta înseamnă să tai găina cu ouă de aur. Constituindu-l pe celălalt ca obiect, eu mă constitui ca imagine în inima celuilalt-obiect; de aici

deziluzia vanității: eu nu mă *mai recunosc* în această imagine pe care am vrut s-o prind pentru a o recupera şi a o cufunda în ființa mea, eu trebuie, vrând-nevrând, să i-o imput celuilalt ca una din proprietățile sale subiective; eliberat fără voia mea de obiectitatea mea, eu rămân singur în fața celuilalt-obiect, în incalificabila mea ipseitate pe care o am spre a fi fără a putea vreodată să fiu eliberat din funcția mea.

Ruşine, teamă şi mândrie sunt deci reacțiile mele originare, ele nu sunt decât diversele maniere în care eu îl recunosc pe celălalt ca subiect intangibil şi cuprind în ele o înțelegere a ipseității mele care poate şi trebuie să-mi servească drept motivație pentru a-l constitui pe celălalt ca obiect.

Acest celălalt-obiect care imi apare dintr-o dată nu rămâne deloc o pură abstracție obiectivă. El se iveşte în fața mea cu semnificațiile sale particulare. El nu este doar obiectul a cărui libertate este o *proprietate* ca transcendență transcendată. El este, de asemenea, „mânios" sau „bucuros" sau „atent", este „simpatic" sau „antipatic", „avar", „violent" etc. Înseamnă că, într-adevăr, sesizându-mă ca eu însumi, eu fac ca celălalt-obiect să existe în mijlocul lumii. Eu îi recunosc transcendența, dar o recunosc nu ca transcendență transcendantă*, ci ca transcendență transcendată. Ea apare deci ca o depăşire a ustensilelor către anumite scopuri, exact in măsura în care eu depăşesc într-un proiect unitar de mine însumi aceste scopuri, aceste ustensile şi această depăşire de către celălalt a ustensilelor către scopuri. Înseamnă că, într-adevăr, eu nu mă sesizez niciodată în mod abstract, ca pură posibilitate de a fi eu însumi, ci îmi trăiesc ipseitatea în proiecția sa concretă către cutare sau cutare scop: eu nu exist decât ca *angajat* şi nu capăt conştiință (de) a fi decât ca atare. În această calitate, eu nu-l sesizez pe celălalt-obiect decât într-o depăşire concretă şi *angajată* a transcendenței sale. Dar, reciproc, angajarea celuilalt, care este modul

* În limba română cuvântul „transcendent" şi-a pierdut în bună măsură sensul verbal, sensul activ. O expresie ca „transcendență transcendentă" risca să sune pleonastic şi să nu redea sensul de „transcendență care transcende". Am ales aşadar formula „transcendență transcendantă", care i se opune lui „transcendență transcendată", după modelul altor cupluri conceptuale care folosesc aceleaşi terminații (ex. semnificant-semnificat) şi sunt fixate deja în limbă (*n. red.*).

său de a fi, îmi apare, în măsura în care el este transcendat de transcendenţa mea, ca angajare *reală*, ca *înrădăcinare*. Într-un cuvânt, în măsura în care eu exist *pentru-mine*, „angajarea“ mea într-o situaţie trebuie înţeleasă în sensul în care se spune: „M-am angajat faţă de cineva, m-am angajat să înapoiez aceşti bani etc.“ Iar acest angajament este cel care îl caracterizează pe celălalt-subiect, de vreme ce este un alt eu însumi. Dar această angajare obiectivată, atunci când eu îl sesizez pe celălalt ca obiect, se degradează şi devine o angajare-obiect în sensul în care se spune: „Cuţitul este profund înfipt [*engagé*] în rană; armata se angajase într-un defileu.“ Într-adevăr, trebuie să înţelegem că fiinţa-în-mijlocul-lumii care vine la celălalt *prin mine* este o fiinţă reală. Nu o pură necesitate subiectivă e cea care mă face s-o cunosc ca existând în mijlocul lumii. Şi totuşi, pe de altă parte, celălalt nu este prin el însuşi pierdut în această lume. Eu îl fac să se piardă în mijlocul lumii care este a mea, doar prin faptul că el este pentru mine cel pe care eu îl am spre a nu fi, adică doar din faptul că eu îl ţin în afara mea, ca realitate pur contemplată şi depăşită către propriile mele scopuri. Astfel, obiectivitatea nu este pura refracţie a celuilalt prin conştiinţa mea: ea vine la celălalt prin mine ca o calificare reală: eu fac ca celălalt să fie în mijlocul lumii. Ceea ce eu sesizez deci drept trăsături reale ale celuilalt este o fiinţă-în-situaţie: într-adevăr, eu îl organizez în mijlocul lumii în măsura în care el organizează lumea către el însuşi, eu îl sesizez ca unitate obiectivă de ustensile şi obstacole. Am explicat, în a doua parte a acestei lucrări[1], că totalitatea ustensilelor este corelativul exact al posibilităţilor mele. Cum eu *sunt* posibilităţile mele, ordinea ustensilelor în lume este imaginea proiectată în în-sine a posibilităţilor mele, adică a ceea ce eu sunt. Dar eu nu pot niciodată descifra această imagine mundană, eu mă adaptez ei în şi prin acţiune. Celălalt, în măsura în care este subiect, se află, de asemenea, *angajat în imaginea sa*. Dar în măsura în care eu îl sesizez ca obiect, dimpotrivă, această imagine mundană e cea care îmi sare în ochi: celălalt devine instrumentul care se defineşte prin raportul său cu toate celelalte instrumente, el este o ordine a

[1] Partea a II-a, Cap. III, § III.

ustensilelor *mele*, care este cuprinsă în ordinea pe care eu o impun acestor ustensile: a-l sesiza pe celălalt înseamnă a sesiza această ordine-enclavă şi a o raporta la o absenţă centrală sau „interioritate"; înseamnă a defini această absenţă ca scurgere încremenită a obiectelor lumii *mele* către un obiect definit al universului *meu*. Iar sensul acestei curgeri îmi este furnizat chiar de aceste obiecte: dispunerea ciocanului şi a cuielor, a dălţii şi a marmurei, în măsura în care eu depăşesc această dispunere fără să-i fiu fundamentul, e cea care defineşte sensul acestei hemoragii intramundane. Astfel lumea mi-l anunţă pe celălalt în totalitatea sa şi ca totalitate. Desigur, anunţul rămâne ambiguu. Dar asta pentru că eu sesizez ordinea lumii către celălalt ca totalitate nediferenţiată pe fondul căreia ar apărea câteva structuri explicite. Dacă aş putea explicita toate complexele ustensile în măsura în care ele sunt întoarse către celălalt, adică dacă aş putea să sesizez nu doar locul pe care ciocanul şi cuiele îl ocupă în acest complex de ustensile, ci şi strada, oraşul, naţiunea etc., aş defini explicit şi total fiinţa celuilalt ca obiect. Dacă eu mă înşel asupra unei intenţii de-a celuilalt, nu e deloc pentru că raportez gestul său la o subiectivitate de neatins: această subiectivitate în sine şi prin sine nu are nici o măsură comună cu gestul, căci ea este transcendenţă pentru sine, transcendenţă de nedepăşit. Ci pentru că eu organizez lumea întreagă în jurul acestui gest, altfel el nu se organizează în fapt. Astfel, doar din faptul că celălalt apare ca obiect, el îmi este dat din principiu ca totalitate, el se întinde în întregime de-a lungul lumii ca putere mundană de organizare sintetică a acestei lumi. Doar că eu nu mai pot să explicitez această organizare sintetică aşa cum pot explicita lumea însăşi în măsura în care ea este lumea *mea*. Şi diferenţa între celălalt-subiect, adică între celălalt aşa cum este el pentru-sine, şi celălalt-obiect nu este o diferenţă dintre tot şi parte sau dintre ascuns şi revelat: căci celălalt-obiect este din principiu un tot coextensiv totalităţii subiective; nimic nu este ascuns şi, în măsura în care obiectele trimit la alte obiecte, eu pot să măresc la infinit cunoaşterea mea despre celălalt explicitând la infinit raporturile sale cu alte ustensile ale lumii; iar idealul *cunoaşterii* celuilalt rămâne explicitarea exhaus-

tivă a sensului de scurgere a lumii. Diferenţa de principiu între celălalt-obiect şi celălalt-subiect e doar din cauză că celălalt-subiect nu poate fi deloc cunoscut, nici măcar conceput ca atare: nu există problemă a cunoaşterii celuilalt-subiect, iar obiectele lumii nu trimit la subiectivitatea sa; ele se referă doar la obiectitatea sa în lumea ca sens – depăşit către ipseitatea mea – al scurgerii intramundane. Astfel, prezenţa celuilalt la mine ca cel care îmi determină obiectitatea este simţită ca o totalitate-subiect; şi dacă mă întorc către această prezenţă pentru a o sesiza, îl percep din nou pe celălalt ca totalitate: o totalitate-obiect coextensivă totalităţii lumii. Iar această percepere se face dintr-o dată: pornind de la lumea întreagă ajung eu la celălalt-obiect. Dar niciodată nu vor ieşi în relief, ca *forme* pe fondul lumii, decât raporturi singulare. În jurul acestui om, pe care nu-l cunosc şi care citeşte în metrou, lumea întreagă este prezentă. Şi nu doar corpul său – ca obiect în lume – e cel care îl defineşte în fiinţa sa: e buletinul său, identitatea sa, e direcţia garniturii de metrou în care s-a urcat, e inelul pe care-l poartă la deget. Nu în calitate de *semne* a ceea ce el este – această noţiune de semn ne-ar trimite, într-adevăr, la o subiectivitate pe care nici nu pot s-o concep şi în care, cu siguranţă, el nu e nimic, la drept vorbind, de vreme ce el este ceea ce nu este şi nu este ceea ce este –, ci în calitate de caracteristici reale ale fiinţei sale. Doar că, dacă *ştiu* că el *este* în mijlocul lumii, în Franţa, la Paris, gata să citească, eu nu pot, fără să-i văd buletinul, decât să *presupun* că este străin (ceea ce înseamnă: să presupun că este supus unui control, că figurează pe cutare listă de la prefectură, că trebuie să-i vorbesc în olandeză, în italiană pentru a obţine de la el vreun cuvânt sau vreun gest, că poşta internaţională expediază spre el, pe cutare sau cutare drum, scrisori purtând cutare sau cutare timbru etc.). Totuşi, acest buletin îmi este dat din principiu în mijlocul lumii. El nu-mi scapă – din momentul în care a fost creat, el s-a determinat să existe pentru mine. Doar că el există în stare implicită, ca fiecare punct al cercului pe care îl văd ca formă perfectă; şi ar trebui schimbată totalitatea prezentă a raporturilor mele cu lumea pentru a-l face să apară ca *acesta* explicit pe fondul universului. În acelaşi fel, mânia celuilalt-

obiect, aşa cum îmi apare mie prin intermediul strigătelor, al tropăiturilor şi al gesturilor sale amenințătoare, nu este *semnul* unei mânii subiective şi ascunse; ea nu trimite la nimic, decât la alte gesturi şi la alte strigăte. Ea îl defineşte pe celălalt, ea *este* celălalt. Desigur, eu pot să mă înşel şi să iau drept o adevărată mânie ceea ce nu este decât o iritaţie simulată. Dar doar în raport cu alte gesturi şi cu alte acte obiectiv sesizabile pot eu să mă înşel: mă înşel dacă percep mişcarea mâinii ca o intenţie *reală* de a lovi. Adică mă înşel dacă o interpretez în funcţie de un gest obiectiv decelabil şi care nu va avea loc. Într-un cuvânt, mânia obiectiv sesizată este o dispunere a lumii în jurul unei prezenţe-absenţe intramundane. Înseamnă că trebuie să le dăm dreptate behavioriştilor? Sigur că nu: căci behavioriştii, chiar dacă interpretează omul pornind de la situaţia sa, au pierdut din vedere caracteristica sa principală, care este transcendenţa-transcendată. Celălalt, într-adevăr, este obiectul care n-ar putea să fie limitat la el însuşi, este obiectul care nu se înţelege decât pornind de la scopul său. Şi, fără îndoială, ciocanul şi dalta nu se înţeleg în mod diferit. Şi unul, şi cealaltă se sesizează prin funcţia lor, adică prin scopul lor. Dar asta pentru că ele sunt deja umane. Eu nu pot să le înţeleg decât în măsura în care ele mă trimit la o organizare-ustensilă căreia celălalt îi este centrul, in măsura în care ele fac parte dintr-un complex în întregime transcendat către un scop pe care-l transcend la rândul meu. Dacă, deci, celălalt poate fi comparat cu o maşină, e în măsura în care maşina, ca fapt uman, prezintă deja trăsătura unei transcendenţe-transcendate, în măsura în care războaiele de ţesut, într-o filatură, nu se explică decât prin ţesăturile pe care le produc; punctul de vedere behaviorist trebuie să se inverseze şi această inversare va lăsa intactă, de altfel, obiectivitatea celuilalt, căci ceea ce este obiectiv în primul rând – ceea ce noi numeam semnificaţie, în maniera psihologilor francezi şi englezi, intenţie în maniera fenomenologilor, transcendenţă în cea a lui Heidegger, sau formă, ca gestaltiştii – este faptul că celălalt nu poate să se definească altfel decât printr-o organizare totalitară a lumii şi că el este cheia acestei organizări. Dacă deci eu revin de la lume la celălalt pentru a-l defini, asta nu se întâmplă pentru că lumea

m-ar face să-l înțeleg pe celălalt, ci pentru că obiectul-celălalt nu este nimic altceva decât un centru de referință autonom și intramundan al lumii *mele*. Astfel, frica obiectivă pe care o putem simți atunci când îl percepem pe celălalt-obiect nu este ansamblul manifestărilor fiziologice de dezordine pe care le vedem sau pe care le măsurăm cu sfigmograful sau cu stetoscopul: frica înseamnă fuga, ea este leșinul. Și înseși aceste fenomene nu ni se oferă ca serie pură de *gesturi*, ci ca transcendență-transcendată: fuga sau leșinul nu este doar această cursă nebunească de-a lungul mărăcinilor, această cădere grea pe pietrele drumului; este o tulburare a organizației-ustensile care avea pe celălalt drept centru. Acest soldat care fuge îl avea până mai înainte pe celălalt-dușman la capătul puștii sale. Distanța de la dușman la el era măsurată de traiectoria glonțuluî său, iar eu, de asemenea, puteam să sesizez și să transcend această distanță ca distanța ce se organizează în jurul centrului „soldat". Dar iată că el își aruncă pușca în șanț și fuge. Imediat prezența dușmanului îl înconjoară și-l preseaază; dușmanul, care era ținut la distanță de traiectoria gloanțelor, se repede asupra lui chiar în clipa în care traiectoria se prăbușește; în același timp, acest ținut din spate pe care îl apăra și de care se rezema ca de un zid se întoarce brusc, se deschide în evantai și devine înaintele, orizontul primitor către care el se refugiază. Toate astea eu le constat în mod obiectiv și tocmai *asta* e cea pe care o sesizez ca *frică*. Frica nu este nimic altceva decât o conduită magică ce tinde să suprime prin incantație obiectele înspăimântătoare pe care noi nu putem să le ținem la distanță.[1] Și tocmai prin intermediul rezultatelor sale sesizăm noi frica, căci ea ne apare ca un nou tip de hemoragie intramundană a lumii: trecerea lumii la un tip de existență magică.

Trebuie să luăm totuși seama că celălalt nu este obiect calificat pentru mine decât în măsura în care eu pot să fiu la fel pentru el. El se va obiectiva deci ca parte neindividualizată a lui „oricine" [*on*] sau ca „absent", reprezentat doar prin scrisorile sau povestirile sale, sau ca *acesta* prezent în fapt, în funcție de cum voi fi fost eu însumi pentru el element al lui „cineva" sau „absent drag" sau un *acesta* concret.

[1] Cf. a noastră *Schiță a unei teorii fenomenologice a emoțiilor*.

Ceea ce decide în fiecare caz în legătură cu tipul de obiectivare a celuilalt şi cu calităţile sale este deopotrivă situaţia mea în lume şi situaţia sa, adică complexele ustensile pe care le-am organizat fiecare şi diferiţii *aceşti* care îi apar şi unuia şi celuilalt pe fond de lume. Toate astea ne readuc fireşte la facticitate. Facticitatea mea şi facticitatea celuilalt sunt cele care decid dacă celălalt poate să mă *vadă* şi dacă eu pot să văd pe *cutare* celălalt. Dar această problemă a facticităţii iese din cadrele acestei expuneri generale: o vom avea în vedere în cursul capitolului următor.

Astfel, eu fac experienţa prezenţei celuilalt ca şi cvasi-totalitate a subiectelor în ființa-mea-obiect-pentru-celălalt şi, pe fondul acestei totalități, eu pot face mai apoi experienţa particulară a prezenţei unui subiect concret, fără a putea totuşi să-l specific drept *cutare* celălalt. Reacţia mea de apărare faţă de obiectitatea mea va face ca celălalt să apară în faţa mea în calitate de *cutare* sau *cutare obiect*. În această calitate, el îmi va apărea ca un „acesta", altfel spus, cvasi-totalitatea sa subiectivă se degradează şi devine totalitate-obiect coextensivă totalităţii lumii. Această totalitate mi se revelează fără referinţă la subiectivitatea celuilalt: raportul celuilalt-subiect cu celălalt-obiect nu este deloc comparabil cu acela care se stabileşte de obicei, de exemplu, între obiectul fizic şi obiectul percepţiei. Celălalt-obiect mi se revelează drept ceea ce *este* el, nu trimite decât la el însuşi. Pur şi simplu, celălalt-obiect este aşa cum îmi apare pe planul obiectităţii în general şi în ființa-sa-obiect; nici măcar nu e de conceput ca eu să raportez o cunoaştere oarecare pe care o am despre el la subiectivitatea sa, cea pe care eu o experimentez cu ocazia privirii. Celălalt-obiect nu este decât obiect, dar sesizarea lui de către mine cuprinde înţelegerea că eu voi putea mereu şi din principiu face o altă experienţă a lui plasându-mă pe un alt plan de fiinţă; această comprehensiune este constituită, pe de o parte, prin *cunoaşterea* experienţei mele trecute a lui, care este, de altfel, aşa cum am văzut, purul trecut (intangibil şi pe care eu îl am spre a fi) al acestei experienţe, şi, pe de altă parte, printr-o aprehendare implicită a dialecticii celuilalt: celălalt este chiar ceea ce eu mă determin a nu fi. Dar, cu toate că pentru moment eu

mă eliberez, scap de el, rămâne în jurul lui posibilitatea permanentă ca el *să se facă* altul. Totuşi, această posibilitate, presimţită într-un soi de jenă şi de constrângere care face specificul atitudinii mele faţă de celălalt-obiect, este, la drept vorbind, *de neconceput*: mai întâi, pentru că eu nu pot concepe vreo posibilitate care să nu fie posibilitatea *mea*, nici să percep vreo transcendenţă fără s-o transcend, adică fără să o sesizez ca transcendenţă transcendată; apoi, pentru că această posibilitate presimţită nu este posibilitatea celuilalt-obiect: posibilităţile celuilalt-obiect sunt posibilităţi-moarte, care trimit la alte aspecte obiective ale celuilalt; posibilitatea proprie de a mă sesiza ca obiect care este posibilitate a celuilalt-subiect nu este actualmente pentru mine posibilitate a nimănui: ea este posibilitate absolută – şi care nu-şi trage sursa decât din ea însăşi – a ivirii, pe fond de neantizare totală a celuilalt-obiect, a unui celălalt-subiect, pe care eu îl voi simţi prin intermediul obiectivităţii-mele-pentru-el. Astfel, celălalt-obiect este un instrument exploziv pe care îl mânuiesc cu teamă, deoarece presimt în jurul lui posibilitatea permanentă ca *oricine* [*on*] să-l facă să izbucnească şi deoarece, cu această izbucnire, eu simt imediat fuga în afara mea a lumii şi alienarea ființei mele. Grija mea constantă este deci de a-l menţine pe celălalt în obiectivitatea sa, iar raporturile mele cu celălalt-obiect sunt făcute în mod esenţial din şiretlicuri destinate a-l face să rămână obiect. Dar e de-ajuns o privire a celuilalt pentru ca toate aceste artificii să se prăbuşească şi ca eu să simt din nou transfigurarea celuilalt. Astfel sunt trimis de la transfigurare la degradare şi de la degradare la transfigurare, fără să pot vreodată nici să formez o vedere de ansamblu asupra acestor două moduri de a fi ale celuilalt – căci fiecare din ele îşi ajunge lui însuşi şi nu trimite decât la el –, nici să mă ţin ferm într-unul dintre ele – căci fiecare are o instabilitate proprie şi se prăbuşeşte pentru ca celălalt să se ivească din ruinele sale; numai morţii sunt perpetuu obiecte fără să devină vreodată subiecte, căci a muri nu înseamnă deloc a-ţi pierde obiectivitatea în mijlocul lumii – toţi morţii sunt aici, în lume, în jurul nostru –, ci înseamnă a-ţi pierde orice posibilitate de a te revela ca subiect celuilalt.

La acest nivel al cercetării noastre, o dată elucidate structurilo esenţiale ale fiinţei-pentru-celălalt, suntem tentaţi, evident, să punem întrebarea metafizică: „de ce există ceilalţi?“ Dar existenţa celorlalţi, am văzut, nu este o consecinţă care să poată decurge din structura ontologică a pentru-sinelui. Este un eveniment prim, desigur, dar de ordin *metafizic*, adică reiese din contingenţa fiinţei. În legătură cu aceste existenţe metafizice se pune, prin esenţă, problema lui *de ce*.

În plus, ştim că răspunsul la de ce nu poate decât să ne trimită la o contingenţă originară, dar tot trebuie dovedit că fenomenul metafizic pe care-l avem în vedere este de o contingenţă ireductibilă. În acest sens, ontologia ne pare că se poate defini ca explicitarea structurilor de fiinţă ale existentului luat ca totalitate şi vom defini metafizica mai degrabă ca punere în discuţie a existenţei existentului. De aceea, în virtutea contingenţei absolute a existentului, noi suntem asiguraţi că orice metafizică trebuie să sfârşească prin „aceasta este“, adică printr-o intuiţie directă a acestei contingenţe.

Este posibil să pui întrebarea despre existenţa celorlalţi? Este această existenţă un fapt ireductibil sau trebuie derivată dintr-o contingenţă fundamentală? Acestea sunt întrebările prealabile pe care i le putem pune, la rândul nostru, metafizicianului care întreabă despre existenţa celorlalţi.

Să examinăm mai îndeaproape posibilitatea întrebării metafizice. Ceea ce ne apare din capul locului este că fiinţa-pentru-celălalt reprezintă o a treia ek-stază a pentru-sinelui. Prima ek-stază este, într-adevăr, proiectul tridimensional al pentru-sinelui către o fiinţă pe care o are spre a fi sub chipul lui a nu fi. Ea reprezintă prima fisură, neantizarea pe care pentru-sinele o are spre a fi el însuşi, smulgerea pentru-sinelui din tot ceea ce este, in măsura in care această smulgere este constitutivă fiinţei sale. A doua ek-stază, sau ek-staza reflexivă, este smulgere a înseşi acestei smulgeri. Sciziparitatea reflexivă corespunde unui efort zadarnic de a lua o perspectivă asupra neantizării pe care o are spre a fi pentru-sinele, cu scopul ca această neantizare, ca fenomen numai dat, să fie neantizare *care este*. Dar, în acelaşi timp, reflexia vrea să recupereze această smulgere pe care încearcă s-o contem-

ple ca dat pur, afirmând despre sine că ea *este* această neantizare care este. Contradicţia este flagrantă: pentru a putea să-mi cuprind transcendenţa, ar trebui să o transcend. Dar, cu siguranţă, propria mea transcendenţă nu poate decât să transceandă, eu *sunt* ea, eu nu pot să mă servesc de ea pentru a o constitui ca transcendenţă transcendată: eu sunt condamnat să fiu perpetuu propria mea neantizare. Într-un cuvânt, reflexia *este* reflectatul. Totuşi, neantizarea reflexivă este mai extinsă decât cea a purului pentru-sine ca simplă conştiinţă (de) sine. Într-adevăr, în conştiinţa (de) sine, cei doi termeni ai dualităţii „reflectat-reflectant" aveau o asemenea incapacitate de a se prezenta separat încât dualitatea rămânea perpetuu evanescentă, iar fiecare termen, punându-se pentru celălalt, *devenea* celălalt. Dar, în cazul reflexiei, se întâmplă altfel, de vreme ce „reflex-reflectantul" reflectat există pentru un „reflex-reflectant" reflexiv. Reflectat şi reflexiv tind deci fiecare către independenţă, şi *nimicul* care le separă tinde să le divizeze mai profund decât separă neantul, pe care pentru-sinele îl are spre a fi, reflexul de reflectant. Totuşi, nici reflexivul, nici reflectatul nu pot secreta acest neant separator, altfel reflexia ar fi un pentru-sine autonom care se orientează către reflectat, ceea ce ar însemna să presupui o negaţie de exterioritate drept condiţie prealabilă a unei negaţii de interioritate. N-ar putea să existe reflexie dacă ea nu ar fi în întregime o *fiinţă*, o fiinţă care are spre a fi propriul ei neant. Astfel, ek-staza reflexivă se află pe drumul unei ek-staze mai radicale: fiinţa-pentru-celălalt. Termenul ultim al neantizării, polul ideal ar trebui să fie, într-adevăr, negaţia externă, adică o sciziparitate în-sine sau exterioritate spaţială de indiferenţă. În raport cu această negaţie de exterioritate, cele trei ek-staze se aranjează în ordinea pe care tocmai am expus-o, dar ele n-ar putea deloc s-o atingă, ea rămâne, din principiu, ideală: într-adevăr, pentru-sinele nu poate să realizeze prin sine, în raport cu o fiinţă oarecare, o negaţie care ar fi în sine, altfel ar înceta prin asta să-fie-pentru-sine. Negaţia constitutivă a fiinţei-pentru-celălalt este deci o *negaţie internă*, este o neantizare pe care pentru-sinele o are spre a fi, ca şi neantizarea reflexivă. Dar aici sciziparitatea provoacă negaţia însăşi: nu mai e doar negaţia

cea care dedublează ființa în reflectat și reflectant și, la rândul său, cuplul reflectat-reflectant în (reflectat-reflectant) reflectat și în (reflectat-reflectant) reflectant. Ci negația se dedublează în două negații interne și inverse, din care fiecare este negație de interioritate și care, totuși, sunt separate una de cealaltă printr-un insesizabil neant de exterioritate. Într-adevăr, fiecare dintre ele, epuizându-se în a nega despre un pentru-sine că ar fi celălalt și în întregime angajată în această ființă pe care o are spre a fi, nu mai dispune de ea însăși pentru a nega despre sine că ea ar fi negația inversă. Aici, dintr-o dată, apare *datul*, nu ca rezultat al unei identități a ființei-în-sine, ci ca un fel de fantomă de exterioritate, pe care nici una din cele două negații nu o are spre a fi și care totuși le separă. La drept vorbind, găseam deja începutul acestei inversiuni negative în ființa reflexivă. Într-adevăr, reflexivul ca martor este profund atins în ființa sa de către reflexivitatea sa și, din această cauză, în măsura în care el se face reflexiv, el urmărește să nu fie reflectatul. Dar, reciproc, reflectatul este conștiință (de) sine în calitate de conștiință reflectată *a* cutărui sau cutărui fenomen transcendent. Noi spuneam despre el că se știe privit. În acest sens, el urmărește să nu fie reflexivul, de vreme ce orice conștiință se definește prin negativitatea sa. Dar această tendință către o dublă schismă era reluată și înăbușită prin faptul că, oricum, reflexivul avea spre a fi reflectatul, iar reflectatul avea spre a fi reflexivul. Dubla negație rămânea evanescentă. În cazul celei de-a treia ek-staze, asistăm la o sciziparitate reflexivă mai avansată. Consecințele pot să ne surprindă: pe de o parte, de vreme ce negațiile sunt efectuate în interioritate, celălalt și eu însumi nu putem să venim unul către celălalt din afară. Trebuie să existe o *ființă* „eu-celălalt", care să aibă spre a fi sciziparitatea reciprocă a lui pentru-celălalt, tot așa cum totalitatea „reflexiv-reflectat" este o ființă care are spre a fi propriul său neant, adică ipseitatea mea și cea a celuilalt sunt structuri ale unei aceleiași totalități de ființă. Astfel Hegel pare să aibă dreptate: perspectiva totalității este perspectiva ființei, *adevărata* perspectivă. Totul se petrece ca și cum ipseitatea mea în fața celei a celuilalt ar fi produsă și menținută printr-o totalitate care ar împinge

la extrem propria sa neantizare; ființa pentru celălalt pare să fie prelungirea purei sciziparități reflexive. În acest sens, totul se petrece ca şi cum ceilalți şi eu însumi am marca efortul zadarnic al unei totalități pentru-sine de a se realiza şi de a cuprinde ceea ce ea *are spre a fi* sub chipul pur şi simplu al în-sinelui; acest efort de a se redobândi ca obiect, împins aici la limită, adică dincolo de sciziunea reflexivă, ar aduce rezultatul invers scopului către care s-ar proiecta această totalitate: prin efortul său de a fi conştiință *de* sine, totalitatea-pentru-sine s-ar constitui în fața *sinelui* drept conştiință-sine care are spre a nu fi sinele a cărei conştiință ea este, adică are spre a nu fi sinele de care ea este conştiință; şi reciproc, sinele-obiect, pentru *a fi*, ar trebui să se resimtă ca *fost* prin şi pentru o conştiință pe care el o are spre a nu fi dacă el vrea să fie. Astfel s-ar naşte schisma lui pentru-celălalt; şi această diviziune dihotomică s-ar repeta la infinit pentru a constitui *conştiințele* ca rămăşițe ale unei explozii radicale. „Ar exista“ *ceilalți*, ca urmare a unui eşec invers eşecului reflexiv. Într-adevăr, în reflexie, dacă eu nu ajung să mă sesizez ca obiect, ci doar ca şi cvasi-obiect, aceasta se datorează faptului că sunt obiectul pe care vreau să-l sesizez; am spre a fi neantul care mă separă de mine: eu nu pot să mă eliberez de ipseitatea mea, nici să capăt o perspectivă asupra mea însumi; astfel, eu nu ajung să mă realizez ca ființă, nici să mă sesizez în forma lui „există“, recuperarea eşuează pentru că recuperatorul este, în sine însuşi, recuperatul. În cazul ființei-pentru-celălalt, dimpotrivă, sciziparitatea este împinsă mai departe, (reflex-reflectantul) reflectat se distinge radical de (reflex-reflectantul) reflectant şi tocmai asta îl face să poată fi obiect pentru el. Dar de data asta recuperarea eşuează pentru că recuperatul *nu este* recuperatorul. Astfel, totalitatea care nu este ceea ce este fiind ceea ce nu este, printr-un efort radical de smulgere din sine, ar produce peste tot ființa sa ca un „în altă parte“: sclipirea de ființă-în-sine a unei totalități sparte, mereu în altă parte, mereu la distanță, niciodată în ea însăşi, menținută totuşi mereu în ființă prin perpetua izbucnire a acestei totalități, astfel ar fi ființa celorlalți şi a mea însumi în calitate de celălalt.

Dar, pe de altă parte, *simultan* cu negaţia mea de mine însumi, celălalt neagă despre sine că ar fi eu. Aceste două negaţii îi sunt în egală măsură indispensabile fiinţei-pentru-celălalt şi ele nu pot fi reunite prin nici o sinteză. Nu pentru că un neant de exterioritate le-ar fi separat la origine, ci mai degrabă pentru că în-sinele ar redobândi-o pe fiecare în raport cu cealaltă, din simplul fapt că fiecare *nu este* cealaltă, fără să aibă spre a nu fi ea. Există aici ca un fel de limită a pentru-sinelui care vine din pentru-sinele însuşi, dar care, în calitate de limită, este independentă de pentru-sine: regăsim ceva precum *facticitatea* şi noi nu putem concepe cum totalitatea de care tocmai vorbeam ar fi putut, chiar în sânul smulgerii celei mai radicale, să producă în fiinţa sa un neant pe care ea nu îl are deloc spre a fi. Se pare, într-adevăr, că el s-ar fi strecurat în această totalitate pentru a o sparge, aşa cum, în atomismul lui Leucip, nefiinţa se strecoară în totalitatea de fiinţă parmenidiană pentru a o face să explodeze în atomi. El reprezintă deci negaţia oricărei totalităţi sintetice pornind de la care s-ar pretinde că se înţelege pluralitatea conştiinţelor. Fără îndoială, el este intangibil, de vreme ce nu este produs nici de celălalt, nici de mine însumi şi nici de vreun intermediar, căci, am stabilit, conştiinţele fac experienţa celeilalte fără intermediar. Fără îndoială, oriunde ne-am îndrepta privirea, nu întâlnim ca obiect al descrierii decât o pură şi simplă negaţie de interioritate. Şi totuşi, el este aici, în faptul ireductibil că există *dualitate* de negaţii. El nu este, desigur, *fundamentul* multiplicităţii conştiinţelor, căci, dacă i-ar preexista acestei multiplicităţi, ar face imposibilă orice *fiinţă-pentru* celălalt; dimpotrivă, trebuie să-l concepem ca fiind expresia acestei multiplicităţi: el apare împreună cu ea. Dar cum nu există *nimic* care să-l poată funda, nici conştiinţă particulară, nici totalitate pulverizându-se în conştiinţe, el apare ca o contingenţă pură şi ireductibilă, ca *faptul că nu e de ajuns că eu îl neg despre mine pe celălalt, pentru ca celălalt să existe, ci că trebuie şi ca celălalt să mă nege despre el însuşi simultan cu propria mea negaţie.* El este *facticitatea* fiinţei-pentru-celălalt.

Astfel, am ajuns la această concluzie contradictorie: fiinţa-pentru-celălalt nu poate să fie decât dacă ea *este fostă* printr-o totalitate care

se pierde pentru ca ea să se ivească, ceea ce ne-ar conduce să postulăm existența și pătimirea [*passion*] *spiritului*. Dar, pe de altă parte, această ființă-pentru-celălalt nu poate să existe decât dacă ea comportă o intangibilă neființă de exterioritate, pe care nici o totalitate, fie ea *spiritul*, nu o poate produce, nici întemeia. Într-un sens, existența unei pluralități de conștiințe nu poate să fie un fapt prim și ne trimite la un fapt originar de smulgere din sine, care ar fi fapta spiritului; astfel, întrebarea metafizică: „De ce există conștiințe?" ar primi un răspuns. Dar, într-un alt sens, facticitatea acestei pluralități pare să fie ireductibilă și, dacă se consideră spiritul pornind de la *faptul* pluralității, el dispare; întrebarea metafizică nu mai are sens: am întâlnit contingența fundamentală și nu putem răspunde aici decât printr-un „așa este". Astfel, ek-staza originară se aprofundează: se pare că nu am putea să-i dăm neantului partea sa. Pentru-sinele ne-a apărut ca o ființă care există, în măsura în care nu este ceea ce este și este ceea ce nu este. Totalitatea ek-statică a spiritului nu este deloc doar totalitate detotalizată, ci ea ne apare ca o ființă spartă, despre care nu se poate spune nici că există, nici că nu există. Astfel, descrierea noastră ne-a permis să satisfacem condițiile prealabile pe care le-am pus oricărei teorii despre existența celuilalt; multiplicitatea conștiințelor ne apare ca o *sinteză* și nu ca o *colecție*; dar este o sinteză a cărei totalitate este neconceptibilă.

Înseamnă că acest caracter antinomic al totalității este el însuși un ireductibil? Sau, dintr-o perspectivă superioară, putem să-l facem să dispară? Trebuie să postulăm că spiritul este *ființa care este și nu este*, așa cum am stabilit că pentru-sinele este ceea ce nu este și nu este ceea ce este? Întrebarea n-are sens. Într-adevăr, ea ar presupune că noi avem posibilitatea de a *dobândi o perspectivă* asupra totalității, adică de a o considera din afară. Dar este imposibil, de vreme ce eu exist ca eu însumi tocmai pe fundamentul acestei totalități și în măsura în care eu sunt angajat în ea. Nici o conștiință, fie ea cea a lui Dumnezeu, nu poate „să vadă reversul", adică să sesizeze totalitatea ca atare. Căci dacă Dumnezeu este conștiință, el se integrează totalității. Și, dacă prin natura sa el este o ființă *dincolo de conștiință*, adi-

că un în-sine care ar fi fundament pentru sine însuşi, totalitatea nu poate să-i apară decât ca *obiect* – şi atunci îi lipseşte dezagregarea sa internă ca efort subiectiv de redobândire de sine –, sau ca *subiect* – şi atunci, cum el *nu este* acest subiect, nu poate decât să-l simtă, fără să-l cunoască. Astfel, nici o perspectivă asupra totalităţii nu este conceptibilă: totalitatea nu are „în afară", şi însăşi întrebarea despre sensul „*reversului*" său este lipsită de semnificaţie. Nu putem să mergem mai departe de atât.

Iată-ne ajunşi la capătul acestei expuneri. Am învăţat că existenţa celuilalt este resimţită cu evidenţă în şi prin faptul obiectivităţii mele. Şi am văzut totodată că reacţia mea la propria mea alienare în favoarea celuilalt se traduce prin aprehendarea celuilalt ca obiect. Pe scurt, celălalt poate exista pentru noi sub două forme: dacă eu îl simt cu evidenţă, ratez să-l cunosc; dacă-l cunosc, dacă acţionez asupra lui, nu ating decât fiinţa-sa-obiect şi existenţa sa probabilă în mijlocul lumii; nici o sinteză a acestor două forme nu e posibilă. Dar n-am putea să ne oprim aici: acest obiect care este celălalt pentru mine şi acest obiect care sunt eu pentru celălalt se manifestă *ca nişte corpuri*. Ce este deci corpul meu? Ce este corpul celuilalt?

## Capitolul II
## CORPUL

Problema corpului şi a raporturilor sale cu conştiinţa este adesea întunecată de faptul că se pune de la bun început corpul ca un anumit *lucru* având-şi legile sale proprii şi susceptibil de a fi definit din afară, în timp ce conştiinţa se atinge prin tipul de intuiţie internă care îi este propriu. Dacă, într-adevăr, după ce mi-am sesizat conştiinţa „*mea*“ în interioritatea sa absolută şi printr-o serie de acte reflexive, eu caut s-o unesc cu un anume obiect viu, constituit dintr-un sistem nervos, un creier, glande, organe digestive, respiratorii şi circulatorii, a căror materie însăşi e susceptibilă de a fi chimic analizată în atomi de hidrogen, de carbon, de azot, de fosfor etc., voi întâlni dificultăţi insurmontabile: dar aceste dificultăţi provin din aceea că eu încerc să-mi unesc conştiinţa nu cu corpul *meu*, ci cu corpul *celorlalţi*. Într-adevăr, corpul căruia tocmai i-am schiţat descrierea nu este corpul *meu* aşa cum este el *pentru mine*. Eu nu mi-am văzut niciodată, nici nu-mi voi vedea creierul, nici glandele endocrine. Ci, pur şi simplu, pentru că am văzut disecate cadavre de oameni, eu, care sunt om, pentru că am citit tratate de fiziologie, concluzionez despre corpul meu că este constituit exact ca toate cele ce mi s-au arătat pe o masă de disecţie sau cărora le-am contemplat reprezentarea în culori în cărţi. Fără îndoială, mi se va spune că medicii care m-au îngrijit, chirurgii care m-au operat au putut face experienţa directă a acestui corp pe care eu nu-l cunosc prin mine însumi. Eu nu neg asta şi nu pretind că aş fi lipsit de creier, de inimă sau de stomac. Dar e necesar, înainte de toate, să alegem *ordinea* cunoştinţelor noastre: a porni de la experienţele pe care medicii le-au putut face asupra corpului meu, înseamnă a porni de la corpul meu *în mijlocul lumii* şi aşa cum este el pentru celălalt. Corpul meu, aşa cum este el *pentru mine*, nu îmi apare în mijlocul lumii. Fără îndoială, am putut eu însumi să văd pe un ecran,

în timpul unei radioscopii, imaginea vertebrelor mele, dar, tocmai, eu eram *în afară*, în mijlocul lumii; eu sesizam un obiect în întregime constituit, ca un *acesta* printre alți *aceşti*, şi doar printr-un raționament îl făceam să fie *al meu*: el era mai mult *proprietatea* mea decât *ființa* mea.

Este adevărat că îmi văd, că îmi ating picioarele şi mâinile. Şi nimic nu mă împiedică să concep un dispozitiv sensibil astfel încât o ființă vie ar putea să-şi vadă unul dintre ochi în timp ce ochiul văzut şi-ar îndrepta privirea asupra lumii. Dar e de remarcat că, şi în acest caz, eu sunt *celălalt* în raport cu ochiul meu: eu îl sesizez ca organ sensibil constituit în lume în cutare şi cutare fel, dar nu pot „să-l văd văzând", adică să-l sesizez în măsura în care el îmi revelează un aspect al lumii. El este sau un lucru printre lucruri, sau acela prin care lucrurile mi se descoperă. Dar el n-ar putea să fie ambele în acelaşi timp. Tot astfel, îmi *văd* mâna atingând obiectele, dar eu *nu o cunosc* în actul său de a le atinge. E rațiunea de principiu datorită căreia faimoasa „senzație de efort" a lui Maine de Biran nu are existență reală. Căci mâna mea îmi revelează rezistența obiectelor, duritatea sau moliciunea lor, şi nu pe *ea însăşi*. Astfel, eu nu-mi văd mâna altfel decât văd această călimară. Eu desfăşor o distanță de la mine la ea şi această distanță vine să se integreze în distanțele pe care le stabilesc între toate obiectele lumii. Atunci când un medic îmi ia piciorul bolnav şi-l examinează, în timp ce, ridicat în pat pe jumătate, îl privesc făcându-mi asta, nu există nici o diferență de natură între percepția vizuală pe care o am despre corpul medicului şi cea pe care o am despre propriul meu picior. Mai mult, ele nu se disting decât în calitate de structuri diferite ale unei aceleiaşi percepţii globale; şi nu există diferență de natură între percepţia pe care medicul o obține despre piciorul *meu* şi cea pe care o dobândesc eu însumi acum. Fără îndoială, când îmi ating piciorul cu degetul, simt că piciorul meu este atins. Dar acest fenomen de dublă senzaţie nu este esențial: frigul, o injecţie cu morfină pot să-l facă să dispară; asta e suficient pentru a arăta că este vorba de două ordine de realitate esenţial diferite. A atinge şi a fi atins, a simți că atingi şi a simți că eşti atins, iată două specii de fe-

nomene pe care încercăm în zadar să le reunim sub numele de „dublă senzație". De fapt, ele sunt radical distincte și există pe două planuri incomunicabile. De altfel, atunci când îmi ating piciorul sau atunci când îl văd, eu îl depășesc către propriile mele posibilități: de exemplu, pentru a-mi îmbrăca pantalonul, pentru a reface un pansament în jurul rănii mele. Și, fără îndoială, pot, în același timp, să-mi așez piciorul astfel încât să pot „lucra" mai comod asupra lui. Dar aceasta nu schimbă nimic din faptul că eu îl transcend către pura posibilitate de „a mă tămădui" și că, prin urmare, îi sunt prezent fără ca el *să fie eu*, nici ca eu *să fiu el*. Și ceea ce eu fac să fie astfel este *lucrul* „picior", nu piciorul ca *posibilitate care sunt eu* de a merge, de a alerga sau de a juca fotbal. Astfel, în măsura în care corpul meu îmi indică posibilitățile în lume, a-l vedea, a-l atinge înseamnă a transforma aceste posibilități care sunt ale mele în posibilități-moarte. Această metamorfoză trebuie să antreneze în mod necesar o *cecitate* completă privitoare la ceea ce este corpul în calitate de posibilitate vie de a alerga, de a dansa etc. Și, desigur, descoperirea corpului meu ca obiect e chiar o revelație a ființei sale. Dar ființa care îmi este astfel revelată este *ființa-sa-pentru-celălalt*. Că această confuzie conduce la absurdități, e ceea ce se poate vedea cu claritate în legătură cu faimoasa problemă „a privirii întoarse". Se cunoaște întrebarea pe care o pun fiziologii: „Cum putem să întoarcem obiectele care atârnă răsturnate pe retina noastră?" Se cunoaște, de asemenea, răspunsul filosofilor: „Nu e nici o problemă. Un obiect este drept sau răsturnat în raport cu restul universului. A percepe întreg universul *răsturnat* nu înseamnă nimic, căci el ar trebui să fie răsturnat în raport cu ceva." Dar ceea ce ne interesează în special este originea acestei false probleme: aceea că s-a dorit legarea conștiinței *mele* a obiectelor de corpul *celuilalt*. Iată lumânarea, cristalinul care servește drept lentilă, imaginea răsturnată pe ecranul retinei. Dar retina intră aici într-un sistem fizic, ea este un *ecran* și nimic mai mult; cristalinul este *lentilă* și doar lentilă, amândouă sunt omogene în ființa lor cu lumânarea care completează sistemul. Am ales în mod deliberat perspectiva fizică, adică punctul de vedere din afară, al exteriorității, pentru a studia problema vederii;

am luat în considerare un ochi mort în mijlocul unei lumi vizibile pentru a da socoteală de vizibilitatea acestei lumi. Cum poți să fii uimit că, după aceasta, conștiința, care este interioritate absolută, refuză să se lase legată de acest obiect? Raporturile pe care eu le stabilesc între un corp al celuilalt și obiectul exterior sunt raporturi existente *în mod real*, dar ele au drept fiinţă ființa lui pentru-celălalt; ele presupun un centru de scurgere intramundan a cărui cunoaștere este o proprietate *magică* de genul „acțiune la distanță". De la bun început, ele se plasează în perspectiva celuilalt-obiect. Dacă deci vrem să reflectăm asupra naturii corpului, trebuie să stabilim o ordine a reflecțiilor noastre care să fie conformă cu ordinea ființei: nu putem continua să confundăm planurile ontologice și trebuie să examinăm succesiv corpul în calitate de ființă-pentru-sine și în calitate de ființă-pentru-celălalt; și pentru a evita absurdități de felul „vederii răsturnate" ne vom pătrunde de ideea că aceste două aspecte ale corpului, fiind pe două planuri de ființă diferite și incomunicabile, sunt ireductibile unul la celălalt. Ființa-pentru-sine trebuie să fie în întregime corp și în întregime conștiință: ea n-ar putea fi *unită* cu un corp. Tot așa, ființa-pentru-celălalt este în întregime corp, nu există aici „fenomene psihice" de unit cu corpurile; nu este nimic *în spatele* corpului. Corpul este în întregime „psihic". Aceste două moduri de a fi ale corpului sunt cele pe care le vom studia acum.

## *I*
## *Corpul ca ființă-pentru-sine: facticitatea*

La prima vedere, se pare că remarcele noastre precedente vin în opoziție cu datele *cogito*-ului cartezian. „Sufletul este mai ușor de cunoscut decât corpul", spunea Descartes. Și prin aceasta el înțelegea să facă o distincție radicală între faptele gândirii, accesibile reflexiei, și faptele corpului, a căror cunoaștere trebuie să fie garantată de bunătatea divină. Și, într-adevăr, la o primă privire se pare că reflexia nu ne descoperă decât *pure fapte de conștiință*. Fără îndoială, se întâlnesc pe acest plan fenomene care par să cuprindă în ele însele o

legătură oarecare cu corpul: durerea „fizică“, dezagreabilul, plăcerea etc. dar aceste fenomene nu sunt mai puţin *pure fapte de conştiinţă*; va exista deci tendinţa să facem din ele *semne*, afecţiuni ale conştiinţei *ocazionate* de corp, fără a ne da seama că ajungem astfel să alungăm corpul din conştiinţă şi că nici o legătură nu va mai putea reuni acest corp, care este deja corp-pentru-celălalt, şi conştiinţa despre care se pretinde că îl exprimă.

În fapt, nu trebuie să pornim de aici, ci de la raportul nostru prim cu în-sinele: de la fiinţa-noastră-în-lume. Se ştie că nu există câtuşi de puţin, pe de o parte, un pentru-sine şi, pe de altă parte, o lume, ca două întreguri închise în legătură cu care trebuie să cauţi apoi cum comunică. Pentru-sinele este prin el însuşi raport cu lumea; negând despre el însuşi că este fiinţa, el face să existe o lume şi, depăşind această negaţie către propriile sale posibilităţi, el descoperă „aceştii“ ca lucruri-ustensile.

Dar atunci când spunem că pentru-sinele este-în-lume, că conştiinţa este conştiinţă *de* lume, trebuie să ne ferim să înţelegem că lumea există în faţa conştiinţei ca o multiplicitate nedefinită de relaţii reciproce, pe care conştiinţa le-ar survola fără perspectivă şi le-ar contempla fără atitudine. *Pentru mine*, acest pahar este la stânga carafei, puţin în spate; *pentru Pierre*, el este la dreapta, puţin în faţă. Nici nu este măcar conceptibil ca o conştiinţă să poată survola lumea astfel încât paharul să-i fie dat ca fiind *în acelaşi timp* la dreapta şi la stânga carafei, înainte şi înapoi. Asta nu ca urmare a unei stricte aplicări a principiului identităţii, ci pentru că această fuziune a dreptei cu stânga, a lui înainte cu înapoi, ar motiva dispariţia totală a „*aceşti*“-lor în sânul unei indistincţii primare. Dacă, de asemenea, piciorul mesei îmi ascunde ochilor arabescurile covorului, asta nu e din cauza unei limitări şi a unei imperfecţiuni oarecare a organelor mele vizuale, ci din cauză că un covor care nu ar fi nici ascuns de către masă, nici sub ea, nici deasupra ei, nici alături de ea n-ar mai avea nici un raport, de nici un fel, cu ea şi n-ar mai aparţine „lumii“ în care *există* masa: în-sinele care se manifestă sub aspectul lui *acesta* s-ar întoarce la identitatea sa de indiferenţă; spaţiul însuşi, ca pură relaţie de exte-

rioritate, ar dispărea. Într-adevăr, constituirea spaţiului ca multiplicitate de relaţii reciproce nu se poate opera decât din punctul de vedere abstract al ştiinţei: ea n-ar putea fi trăită, ea nu este nici măcar reprezentabilă; triunghiul pe care-l trasez pe tablă pentru a mă ajuta în raţionamentele mele abstracte este în mod necesar la dreapta cercului tangent la una din laturile sale, în măsura în care el *este* pe tablă. Iar efortul meu este acela de a depăşi caracteristicile concrete ale figurii trasate cu creta, neţinând mai mult cont de orientarea sa în raport cu mine decât de grosimea liniilor sau de imperfecţiunea desenului.

Astfel, din simplul fapt că *există* o lume, această lume n-ar putea să existe fără o orientare univocă în raport cu mine. Idealismul a insistat corect asupra faptului că relația face lumea. Dar cum el se plasa pe terenul ştiinţei newtoniene, el concepea această relaţie ca relație de reciprocitate. El nu atingea astfel decât conceptele abstracte de exterioritate pură, de acţiune şi reacţiune etc., şi, chiar prin acest fapt, el rata lumea şi nu făcea decât să expliciteze conceptul-limită de obiectivitate absolută. Acest concept se reducea, pe scurt, la cel de „*lume goală*“ sau „lume fără oameni“, adică la o contradicţie, de vreme ce prin realitatea-umană există o lume. Astfel, conceptul de obiectivitate, care urmărea să înlocuiască în-sinele adevărului dogmatic printr-un pur raport de legătură reciprocă între reprezentări, se distruge pe sine dacă îl ducem până la capăt. Progresele ştiinţei, de altfel, au condus la respingerea acestei noţiuni de obiectivitate absolută. Ceea ce un Broglie este înclinat să numească „experienţă“ este un sistem de relaţii univoce din care observatorul nu este exclus. Şi dacă microfizica trebuie să reintegreze observatorul în cadrul sistemului ştiinţific, ea nu îl introduce în calitate de pură subiectivitate – această noţiune n-ar avea mai mult sens decât cea de obiectivitate pură –, ci ca un raport originar cu lumea, ca un loc, cel către care se orientează toate raporturile vizate. În felul acesta, de exemplu, principiul indeterminării al lui Heisenberg nu poate fi considerat nici ca o infirmare, nici ca o confirmare a postulatului determinist. Numai că, în loc să fie pură legătură între lucruri, el cuprinde în sine raportul ori-

ginar al omului cu lucrurile şi locul său în lume. E ceea ce arată suficient de bine, de exemplu, faptul că nu se pot face să crească în cantităţi proporţionale dimensiunile corpurilor în mişcare fără a schimba relaţiile lor de viteză. Dacă eu examinez cu ochiul liber, apoi la microscop, mişcarea unui corp către un altul, ea îmi va apărea de o sută de ori mai rapidă în al doilea caz, căci, deşi corpul în mişcare nu s-a apropiat mai mult de corpul către care se deplasează, el a parcurs, în acelaşi timp, un spaţiu de o sută de ori mai mare. Astfel, noţiunea de viteză nu mai înseamnă nimic dacă nu este viteză în raport cu dimensiunile date ale corpului în mişcare. Dar noi înşine suntem cei care decidem în legătură cu aceste dimensiuni prin însăşi apariţia noastră în lume, şi trebuie ca noi să decidem, altfel ele nu *ar fi* câtuşi de puţin. Astfel, ele sunt relative nu la cunoaşterea pe care noi o căpătăm despre ele, ci la angajamentul nostru prim în cadrul lumii. E ceea ce exprimă perfect teoria relativităţii: un observator plasat în cadrul unui sistem nu poate să determine prin nici o experienţă dacă sistemul este în repaus sau în mişcare. Dar această relativitate nu este un „relativism": ea nu priveşte *cunoaşterea*; mai mult, ea implică postulatul dogmatic după care cunoaşterea ne oferă *ceea ce este*. Relativitatea ştiinţei moderne vizează *fiinţa*. Omul şi lumea *sunt* fiinţe relative şi principiul fiinţei lor *este* relaţia. Rezultă că relaţia primară vine de la realitatea-umană la lume. A apărea, pentru mine, înseamnă a-mi desfăşura distanţele la lucruri şi, tocmai prin asta, a face să existe lucruri. Dar, prin urmare, lucrurile sunt tocmai „lucruri-care-existăla-distanţa-de-mine". Astfel, lumea îmi trimite această relaţie univocă care este fiinţa mea şi prin care eu fac ca ea să se reveleze. Punctul de vedere al cunoaşterii pure este contradictoriu: nu există decât punctul de vedere al cunoaşterii *angajate*. Ceea ce înseamnă să spui că activitatea şi cunoaşterea nu sunt decât două feţe abstracte ale unei relaţii originare şi concrete. Spaţiul real al lumii este spaţiul pe care Lewin îl numeşte „hodologic". Într-adevăr, o cunoaştere pură ar fi o cunoaştere fără punct de vedere, deci o cunoaştere a lumii situată din principiu în afara lumii. Dar asta nu are sens: fiinţa cunoscătoare nu ar fi decât cunoaştere, de vreme ce ea s-ar defini prin obiectul său şi obiectul său

ar dispărea în indistincţia totală a raporturilor reciproce. Astfel, cunoaşterea nu poate fi decât apariţie angajată într-un punct de vedere determinat pe care îl *eşti*. A fi, pentru realitatea-umană, înseamnă *a-fi-aici*; adică „aici, pe acest scaun", „aici, la această masă", „aici, în vârful acestui munte, cu aceste dimensiuni, această orientare etc." Este o necesitate ontologică.

Totuşi, trebuie ca toate acestea să fie bine înţelese. Căci această necesitate apare între două contingenţe: într-adevăr, pe de o parte, dacă este necesar ca eu să fiu sub formă de a-fi-aici, faptul de a fi e totuşi în întregime contingent, căci eu nu sunt fundamentul fiinţei mele; pe de altă parte, dacă este necesar ca eu să fiu angajat în cutare sau cutare punct de vedere, este totuşi contingent ca eu să fiu tocmai în acesta, cu excluderea oricărui altul. Această dublă contingenţă, cuprinzând o necesitate, e cea pe care am numit-o *facticitatea* pentru-sinelui. Am descris-o în cea de-a doua parte. Am arătat atunci că în-sinele neantizat şi înghiţit de evenimentul absolut, care este apariţia fundamentului sau ţâşnirea pentru-sinelui, rămâne în cadrul pentru-sinelui drept contingenţa sa originară. Astfel pentru-sinele este susţinut de o perpetuă contingenţă, pe care o reia în contul său şi şi-o asimilează fără ca vreodată s-o poată suprima. Pentru-sinele nu o găseşte nicăieri în el însuşi, el nu poate să o sesizeze nicăieri şi s-o cunoască, fie aceasta prin *cogito*-ul reflexiv, căci el o depăşeşte mereu către propriile sale posibilităţi şi nu întâlneşte în sine decât neantul pe care îl are spre a fi. Şi totuşi, ea nu încetează să-l bântuie şi ea e cea care face ca eu să mă sesizez deopotrivă ca total responsabil de fiinţa mea şi ca total nejustificabil. Dar lumea îmi trimite imaginea acestei nejustificabilităţi sub forma unităţii sintetice a raporturilor sale univoce cu mine. Este absolut necesar ca lumea să-mi apară *în ordine*. Şi, în acest sens, această ordine *sunt eu*, ea este această imagine de mine pe care o descriam în ultimul capitol al celei de-a doua părţi. Dar este în întregime contingent ca ea să fie *această* ordine. Astfel, ea apare ca aranjare necesară şi nejustificabilă a totalităţii fiinţelor. Această ordine absolut necesară şi total nejustificabilă a lucrurilor lumii, această ordine care sunt eu însumi în măsura în care apariţia mea o face să

existe în mod necesar şi care îmi scapă în măsura în care eu nu sunt nici fundamentul fiinţei mele, nici fundamentul unei *cutare* fiinţe este corpul aşa cum este el pe planul pentru-sinelui. În acest sens, s-ar putea defini corpul ca *forma contingentă pe care o ia necesitatea contingenţei mele.* Nu e nimic altceva decât pentru-sinele; nu este un în-sine *în* pentru-sine, căci atunci ar încremeni totul. El este faptul că pentru-sinele nu este propriul său fundament, în măsura în care acest fapt se traduce prin necesitatea de a exista ca fiinţă contingentă angajată printre fiinţele contingente. Ca atare, corpul nu se distinge de *situaţia* pentru-sinelui, de vreme ce, pentru pentru-sine, a exista sau a se situa sunt totuna; şi el se identifică, pe de altă parte, cu lumea întreagă, în măsura în care lumea este situaţia totală a pentru-sinelui şi măsura existenţei sale. Dar o situaţie nu este un pur dat contingent: dimpotrivă, *ea nu se revelează decât în măsura în care pentru-sinele o depăşeşte către el însuşi.* Prin urmare, corpul-pentru-sine nu este niciodată un dat pe care eu l-aş putea cunoaşte: el este aici, peste tot ca ceea ce este depăşit, el nu există decât în măsura în care eu îi scap neantizându-mă; el este ceea ce eu neantizez. El este în-sinele depăşit de către pentru-sinele neantizator şi care redobândeşte pentru-sinele în chiar această depăşire. Este faptul că eu sunt propria mea motivaţie fără a fi propriul meu fundament; faptul că eu nu sunt nimic fără a avea spre a fi ceea ce sunt şi că totuşi, în măsura în care am spre a fi ceea ce sunt, eu sunt fără a trebui să fiu. Într-un sens deci, corpul este o caracteristică necesară a pentru-sinelui: nu e adevărat că el ar fi produsul unei decizii arbitrare a unui demiurg, nici că unirea sufletului cu corpul ar fi apropierea contingentă a două substanţe radical distincte; dimpotrivă, decurge în mod necesar din natura pentru-sinelui ca el să fie corp, ca evadarea sa neantizatoare din fiinţă să se realizeze sub forma unei angajări în lume. Şi totuşi, într-un alt sens, corpul chiar îmi manifestă contingenţa, el nu este *decât* această contingenţă: raţionaliştii cartezieni aveau dreptate să fie frapaţi de această caracteristică: într-adevăr, el reprezintă individuaţia angajamentului meu în lume. Şi nici Platon nu se înşela socotind corpul ca fiind *cel care individualizează sufletul.* Numai că ar

fi zadarnic să presupunem să sufletul poate să i se smulgă acestei individuaţii separându-se de corp prin moarte sau prin gândirea pură, căci sufletul *este* corpul în măsura în care pentru-sinele *este* propria sa individuaţie.

Vom sesiza mai bine semnificaţia acestor remarce dacă vom încerca să le aplicăm asupra cazului problemei cunoaşterii sensibile.

Problema cunoaşterii sensibile s-a pus în legătură cu apariţia în mijlocul lumii a anumitor obiecte pe care le numim *simţuri*. Am constatat mai întâi că celălalt are ochi şi, apoi, tehnicienii au învăţat structura acestor obiecte disecând cadavre; au separat corneea de cristalin şi cristalinul de retină. Au stabilit că obiectul cristalin se clasează într-o familie de obiecte particulare, lentilele, şi că i se pot aplica obiectului studiului lor legile opticii geometrice care se referă la lentile. Disecţii mai precise, operate pe măsură ce instrumentele chirugicale se perfecţionau, ne-au învăţat că un fascicul de nervi pleacă de la retină pentru a ajunge în creier. Am examinat la microscop nervii cadavrelor şi le-am determinat exact traiectoria, punctul de plecare şi punctul de sosire. Ansamblul acestor cunoaşteri se referea deci la un anume obiect spaţial numit ochi; ele implicau existenţa spaţiului şi a lumii; ele implicau, în plus, că noi am putea *să vedem* acest ochi, să-l atingem, că, adică, am fi noi înşine înzestraţi cu un punct de vedere sensibil asupra lucrurilor. În sfârşit, între cunoaşterea noastră a ochiului şi ochiul însuşi, se interpuneau toate cunoştinţele noastre tehnice (arta de a şlefui scalpele, bisturiuri) şi ştiinţifice (ex. optica geometrică, care permite construirea şi utilizarea microscoapelor). Pe scurt, între mine şi ochiul pe care-l disec, lumea întreagă, cea pe care o fac să apară chiar prin apariţia mea, se interpune. Ca urmare, o cercetare mai întinsă ne-a permis să stabilim existenţa unor terminaţii nervoase diverse la periferia corpului nostru. Am ajuns chiar să acţionăm separat asupra unora din aceste terminaţii şi să realizăm experienţe pe subiecţi vii. Ne-am găsit atunci în prezenţa a două obiecte ale lumii: pe de o parte, excitantul; pe de altă parte, corpusculul sensibil sau terminaţia nervoasă liberă pe care noi o excitam. Excitantul era un obiect fizico-chimic, curent electric, agent

mecanic sau chimic căruia îi cunoşteam cu precizie proprietățile şi pe care puteam să-l facem să varieze, de o manieră determinată, în intensitate sau în durată. Era vorba deci de două obiecte mundane, iar relația lor intramundană putea să fie constatată prin propriile noastre simțuri sau prin intermediul instrumentelor. Cunoaşterea acestei relații presupunea din nou un întreg sistem de cunoştințe ştiințifice şi tehnice, pe scurt, existența unei lumi şi apariția noastră originară în lume. Informațiile noastre empirice ne-au permis, în plus, să concepem un raport între „interiorul" celuilalt-obiect şi ansamblul acestor constatări obiective. Într-adevăr, am înțeles că acționând asupra anumitor simțuri „provocam o modificare" în conştiința celuilalt. Am învățat asta *prin limbaj*, adică prin reacții semnificative şi obiective ale celuilalt. Un obiect fizic – excitantul –, un obiect fiziologic – simțul –, un obiect psihic – celălalt –, manifestări obiective de semnificație – limbajul: aceştia sunt termenii relației obiective pe care am vrut s-o stabilim. Nici unul din ei nu ne putea permite să ieşim din lumea obiectelor. Ni s-a întâmplat de asemenea să servim drept subiect cercetărilor fiziologilor sau psihologilor. Dacă acceptam vreo experiență de acest gen, ne aflam imediat într-un laborator şi percepeam un ecran mai mult sau mai puțin luminat sau resimțeam mici zguduituri electrice sau eram chiar atinşi de un obiect pe care nu puteam să-l determinăm foarte exact, dar căruia îi sesizam prezența globală în mijlocul lumii şi alături de noi. Nici o clipă nu eram izolați de lume, toate aceste evenimente se petreceau pentru noi într-un laborator, în mijlocul Parisului, în clădirea sudică a Sorbonei; şi rămâneam în prezența *celuilalt*, iar însuşi sensul experienței cerea ca noi să putem comunica cu el prin limbaj. Din când în când, experimentatorul ne întreba dacă ecranul ne părea mai mult sau mai puțin luminat, dacă presiunea pe care o exercita asupra mâinii noastre ne părea mai mult sau mai puțin puternică, iar noi răspundeam – adică dădeam referiri obiective asupra lucrurilor care apăreau în mijlocul lumii noastre. Poate un experimentator stângaci ne întreba dacă „senzația noastră de lumină era mai mult sau mai puțin puternică, mai mult sau mai puțin intensă". Această frază n-ar fi avut nici un sens pentru noi, de

vreme ce noi eram în mijlocul obiectelor, pe cale de a observa aceste obiecte, dacă nu am fi fost învățați de mult timp să numim „senzație de lumină" lumina obiectivă așa cum ea ne apare în lume la un moment dat. Răspundeam deci că senzația de lumină era, de exemplu, mai puțin intensă, dar noi înțelegeam prin asta că ecranul era, *după părerea noastră*, mai puțin luminat. Iar acest „după părerea noastră" nu corespundea la nimic real, căci noi sesizam *în fapt* ecranul ca mai puțin luminat, ci doar unui efort de a nu confunda obiectivitatea lumii *pentru noi* cu o obiectivitate mai riguroasă, rezultat al unor măsuri experimentale și al acordului spiritelor între ele. Ceea ce noi nu puteam în nici un caz *cunoaște* era un anume obiect pe care experimentatorul îl observa în acest timp și care era organul nostru vizual sau anumite terminații tactile. Rezultatul obținut nu putea deci să fie, la sfârșitul experienței, decât punerea în relație a două serii de *obiecte*: cele care ni se revelau în timpul experienței și cele care i se revelau în același timp experimentatorului. Luminozitatea ecranului aparținea lumii *mele*; ochii mei, ca organe obiective, aparțineau experimentatorului. Legătura dintre aceste două serii pretindea deci să fie ca o punte între două lumi; în nici un caz ea nu putea fi o tablă de corespondență între subiectiv și obiectiv.

Într-adevăr, de ce s-ar numi subiectivitate ansamblul obiectelor luminoase, sau grele, sau mirositoare, așa cum îmi apăreau ele *în acest laborator, la Paris, într-o zi de februarie* etc.? Și dacă ar trebui, totuși, să considerăm acest ansamblu ca subiectiv, de ce să recunoaștem obiectivitatea sistemului obiectelor care i se revelau simultan experimentatorului, în același laborator, în aceeași zi de februarie? Nu există aici două greutăți, nici două măsuri: nicăieri nu întâlnim ceva care apare ca pur *simțit*, ca trăit pentru mine fără obiectivare. Aici, ca întotdeauna, eu sunt conștient *de* lume și, pe fond de lume, *de* anumite obiecte transcendente; ca întotdeauna, eu depășesc ceea ce îmi este revelat către posibilitatea pe care o am spre a fi, de exemplu către cea de a-i răspunde corect experimentatorului și de a-i permite experienței să reușească. Fără îndoială, aceste comparații pot da anumite rezultate obiective: de exemplu, eu pot constata că apa călduță

îmi pare rece atunci când îmi cufund mâna în ea după ce am cufundat-o în apă caldă. Dar această constatare, care e numită pompos „lege de relativitate a senzaţiilor“, nu se referă deloc la senzaţii. Ceea ce îmi este revelat aici e o calitate a obiectului: apa călduţă *este* rece când îmi cufund în ea mâna încălzită. Pur şi simplu, o comparaţie a acestei calităţi obiective cu o informaţie la fel de obiectivă – cea pe care mi-o dă termometrul – îmi revelează o contradicţie. Această contradicţie justifică din partea mea o liberă alegere a obiectivităţii adevărate. Voi numi subiectivitate obiectivitatea pe care nu am ales-o. Cât despre *raţiunile* „relativităţii senzaţiilor“, o cercetare mai întinsă mi le va revela în anumite structuri subiective şi sintetice pe care le voi numi *forme* (Gestalt). Iluzia lui Müller-Lyer, relativitatea simţurilor etc. sunt tot atâtea nume date legilor obiective privind structurile acestor forme. Aceste legi nu ne informează asupra *aparenţelor*, ci privesc structurile sintetice. Eu nu intervin aici decât în măsura în care apariţia mea în lume naşte *punerea în raport* a obiectelor unele cu altele. Ca atare, ele se revelează în calitate de *forme*. Obiectivitatea ştiinţifică constă în a considera structurile separat, izolându-le de tot: de acum încolo ele apar cu alte caracteristici. Dar, în nici un caz, noi nu ieşim dintr-o lume existentă. Ni se va arăta, în acelaşi fel, că ceea ce se numeşte „prag al senzaţiei“ sau specificitate a simţurilor se reduce la pure determinaţii ale obiectelor ca atare.

Totuşi, s-a dorit ca acest raport obiectiv al excitantului cu organul sensibil să se depăşească pe sine către o relaţie a *obiectivului* (excitant-organ sensibil) cu subiectivul (senzaţie pură), acest subiectiv fiind definit prin acţiunea pe care ar exercita-o asupra noastră excitantul prin intermediul organului sensibil. Organul sensibil ne apare afectat de către excitant: într-adevăr, modificările proto-plasmatice şi fizico-chimice care apar în organul sensibil nu sunt produse de acest organ însuşi: ele îi vin *din afară*. Cel puţin, noi o afirmăm pentru a rămâne fideli principiului inerţiei care constituie natura întreagă ca exterioritate. Deci atunci când stabilim o corelaţie între sistemul obiectiv excitant-organ senzorial, pe care îl percepem acum, şi sistemul subiectiv care este pentru noi ansamblul proprietăţilor interne ale

celuilalt-obiect, admitem, neavând încotro, că modalitatea nouă care tocmai a apărut în această subiectivitate în legătură cu excitaţia simţului este, şi ea, produsă prin altceva decât prin ea însăşi. Într-adevăr, dacă ea s-ar produce spontan, ar fi dintr-o dată ruptă de orice legătură cu organul excitat sau, dacă preferăm, relaţia care s-ar putea stabili între ele ar fi *oarecare*. Noi vom concepe deci o unitate obiectivă corespunzând celei mai mici şi celei mai scurte dintre excitaţiile perceptibile şi o vom numi senzaţie. Vom dota această unitate cu *inerţie*, adică ea va fi pură exterioritate de vreme ce, concepută pornind de la *acesta*, ea va participa la exterioritatea în-sinelui. Această exterioritate, proiectată în centrul senzaţiei, o atinge aproape în însăşi existența ei: rațiunea ființei sale şi ocazia existenţei sale sunt în afara ei. Ea este deci *exterioritate față de sine însăşi*. În acelaşi timp, raţiunea sa de a fi nu constă în vreun fapt „interior" de aceeaşi natură cu ea, ci într-un obiect real, excitantul, şi în schimbarea care afectează un alt obiect real, organul sensibil. Totuşi, cum rămâne de neconceput că o anume ființă, existând pe un anume plan al fiinţei şi incapabilă să se susţină prin ea singură în fiinţă, ar putea fi determinată să existe de către un existent care se află pe un plan de ființă radical distinct, eu concep, pentru a susține senzaţia şi pentru a-i furniza ființă, un mediu omogen cu ea şi constituit el însuşi în exterioritate. Acest mediu eu îl numesc *spirit* sau, uneori, chiar *conştiinţă*. Dar eu concep această conştiință ca şi conştiință *a celuilalt*, adică drept un obiect. Cu toate acestea, cum relaţiile pe care vreau să le stabilesc între organul sensibil şi senzaţie trebuie să fie universale, eu stabilesc că, astfel concepută, conştiinţa trebuie să fie de asemenea conştiinţa *mea*, nu *pentru celălalt*, ci *în sine*. Astfel am determinat un fel de spaţiu intern în care anumite figuri numite senzaţii se formează cu ocazia unor excitații exterioare. Acest spaţiu fiind pură pasivitate, declar că el îşi *suferă* senzaţiile. Dar prin asta nu înţeleg doar că el este mediul intern care le serveşte drept matrice. Eu mă inspir acum dintr-o viziune biologică asupra lumii, pe care o împrumut de la concepţia mea obiectivă despre organul senzorial considerat, şi pretind că acest spaţiu intern îşi *trăieşte* senzaţia. Astfel „viaţa" este o legătură magică pe

care eu o stabilesc între un mediu pasiv şi un mod pasiv al acestui mediu. Spiritul nu-şi produce propriile sale senzaţii şi, de aceea, ele îi rămân *exterioare*; dar, pe de altă parte, el şi le apropriază trăindu-le. Unitatea „trăitului“ şi „trăitorului“ nu mai este, într-adevăr, juxtapunere spaţială, nici raport dintre conţinut şi conţinător: este o inerenţă magică. Spiritul *este* propriile sale senzaţii, rămânând distinct de ele. De asemenea, senzaţia devine un tip particular de obiect: inert, pasiv şi doar trăit. Iată-ne obligaţi să-i dăm subiectivitatea absolută. Dar trebuie să ne înţelegem asupra acestui cuvânt de subiectivitate. El nu înseamnă aici apartenenţa la un subiect, adică la o ipseitate care se motivează spontan. Subiectivitatea psihologului este de o cu totul altă specie: ea exprimă, dimpotrivă, inerţia şi absenţa oricărei transcendenţe. Este subiectiv ceea ce nu poate să iasă din sine însuşi. Şi, în măsura în care senzaţia, fiind pură exterioritate, nu poate să fie decât o impresie în spirit, în măsura în care ea nu este decât sine, decât această figură pe care o mişcare a format-o în spaţiul psihic, ea nu este transcendenţă, ea este purul şi simplul suferit, simpla determinare a receptivităţii noastre: ea este subiectivitate pentru că ea nu este deloc *prezentativă*, nici *reprezentativă*. Subiectivul celuilalt-obiect este pur şi simplu o casetă închisă. Senzaţia e în casetă.

Aceasta este noţiunea de *senzaţie*. Absurditatea sa este vizibilă. În primul rând, ea este pur inventată. Ea nu corespunde la nimic din ceea ce eu experimentez în mine însumi sau despre celălalt. N-am sesizat niciodată decât universul obiectiv; toate determinaţiile noastre personale presupun lumea şi apar ca relaţii cu lumea. Senzaţia presupune că omul ar fi deja în lume, de vreme ce el este înzestrat cu organe sensibile, şi ea apare în el ca pură încetare a raporturilor sale cu lumea. În acelaşi timp, această pură „subiectivitate“ apare ca baza necesară pe care vor trebui reconstituite toate aceste relaţii transcendente pe care apariţia sa tocmai le-a făcut să dispară. Astfel, întâlnim aceste trei momente de gândire: 1° Pentru a stabili senzaţia, trebuie să pornim de la un oarecare realism: luăm drept valabilă percepţia noastră a celuilalt, simţurile celuilalt şi instrumentele inductoare; 2° Dar la nivelul senzaţiei, tot acest realism dispare: senzaţia, pură

modificare suferită, nu ne dă informații decât asupra noastră înșine, ea este „trăitul"; 3° Și totuși, ea este cea pe care o stabilesc ca bază a cunoașterii mele a lumii înconjurătoare. Această bază nu ar putea să fie fundamentul unui contact *real* cu lucrurile: ea nu ne permite să concepem o structură intențională a spiritului. Va trebui să numim *obiectivitate* nu o legătură imediată cu ființa, ci anumite alăturări de senzații care vor prezenta mai multă permanență sau mai multă regularitate, sau care se vor acorda mai bine cu ansamblul reprezentărilor noastre. În special, în felul acesta va trebui să definim percepția noastră a celuilalt, a organelor sensibile ale celuilalt și a instrumentelor inductoare: este vorba de formațiuni subiective de o coerență aparte, asta-i tot. N-ar putea să fie vorba, la acest nivel, de a explica senzația mea prin organul sensibil pe care-l percep la celălalt sau la mine însumi, ci, dimpotrivă, organul sensibil e cel pe care-l explic ca pe o anumită asociere a senzațiilor mele. Se vede cercul inevitabil. Percepția mea a simțurilor celuilalt îmi servește drept fundament pentru o explicație a senzațiilor și, în special, a senzațiilor *mele*; dar, reciproc, senzațiile mele astfel concepute constituie singura *realitate* a percepției mele a simțurilor celuilalt. Și, în acest cerc, același obiect: organul sensibil al celuilalt nu are nici aceeași natură, nici același adevăr în fiecare din aparițiile sale. El este mai întâi realitate și, tocmai pentru că este realitate, el fundează o doctrină care îl contrazice. *În aparență*, structura teoriei clasice a senzației este chiar cea a argumentului cinic al mincinosului, în care, tocmai pentru că spune adevărul, cretanul minte. Dar, în plus, tocmai am văzut, o senzație este subiectivitate pură. Cum vrem să constituim un obiect cu subiectivitatea? Nici o grupare sintetică nu poate să-i confere calitatea obiectivă celui ce este din principiu de ordinul trăitului. Dacă trebuie să existe percepție de obiecte în lume, trebuie ca noi să fim, chiar de la apariția noastră, în prezența lumii și a obiectelor. Senzația, noțiune hibridă între subiectiv și obiectiv, concepută pornind de la obiect și aplicată apoi subiectului, existență nelegitimă despre care nu s-ar putea spune dacă este de fapt sau de drept, senzația este o pură reverie de psiholog, trebuie respinsă deliberat din orice teorie serioasă despre raporturile conștiinței cu lumea.

Dar dacă senzația nu este decât un cuvânt, ce devin simțurile? Vom recunoaște, fără îndoială, că noi nu întâlnim niciodată în noi înșine această impresie fantomă și riguros subiectivă care este senzația, vom mărturisi că eu nu sesizez niciodată decât *verdele* acestui caiet, al acestui frunziș, și niciodată senzația de verde, nici „cvasi-verdele“ pe care Husserl îl stabilește ca materia hyletică pe care intenția o însuflețește ca verde-obiect; ne vom declara fără probleme convinși de faptul că, presupunând că reducția fenomenologică ar fi posibilă – ceea ce rămâne de dovedit –, ea ne așază în față obiecte puse între paranteze, ca pure corelative ale actelor poziționale, nu reziduuri impresionale. Dar asta nu înseamnă că *simțurile* nu rămân. Eu *văd* verdele, *ating* această marmură șlefuită și rece. Un accident poate să mă lipsească total de un simț: pot să-mi pierd vederea, să devin surd etc. Ce este, deci, un simț care nu ne dă senzații?

Răspunsul este ușor. Constatăm mai întâi că *simțul* este peste tot și că este peste tot de neatins. Această călimară, pe această masă, îmi apare imediat sub forma unui *lucru* și totuși îmi este dată *de către vedere*. Asta înseamnă că prezența sa este prezență-vizibilă și că eu am conștiința că ea îmi este prezentă ca vizibilă, că am, așadar, conștiința (de) a o vedea. Dar, în același timp în care vederea este *cunoaștere* a călimării, vederea scapă oricărei cunoașteri: nu există cunoaștere a vederii. Nici chiar reflexia nu ne va oferi această cunoaștere. Conștiința mea reflexivă îmi va oferi, într-adevăr, o cunoaștere *despre* conștiința mea reflectată a călimării, dar nu pe cea a unei activități senzoriale. În acest sens trebuie să luăm celebra formulă a lui Auguste Comte: „Ochiul nu poate să se vadă pe el însuși.“ Ar fi admisibil, într-adevăr, ca o *altă structură organică*, o dispunere întâmplătoare a aparatului nostru vizual să permită unui al treilea ochi să *vadă* cei doi ochi ai noștri în timp ce ei văd. Nu-mi pot eu vedea și atinge mâna în timp ce ea atinge? Dar aș adopta atunci punctul de vedere al celuilalt asupra simțului meu: aș vedea ochi-obiecte; nu pot vedea ochiul care vede, nu pot atinge mâna în măsura în care ea atinge. Astfel, simțul, în măsura în care el este-pentru-mine, este un insesizabil: el nu este colecția infinită a senzațiilor mele, de vreme ce eu nu întâlnesc nicio-

dată decât obiecte ale lumii; pe de altă parte, dacă dobândesc despre conştiinţa mea o privire reflexivă, voi întâlni conştiinţa mea *de* cutare sau cutare lucru-în-lume, nu simţul meu vizual sau tactil; în sfârşit, dacă-mi pot vedea sau atinge organele sensibile, am revelaţia unor pure obiecte în lume, nu a unei activităţi dezvăluitoare sau constructive. Şi totuşi, simţul este aici: *există* vederea, pipăitul, auzul.

Dar dacă, pe de altă parte, analizez sistemul obiectelor *văzute* care îmi apar, constat că ele nu mi se prezintă într-o ordine oarecare: ele sunt *orientate*. De vreme ce, deci, simţul nu poate să se definească nici printr-un act sesizabil, nici printr-o succesiune de stări trăite, ne rămâne să încercăm să-l definim prin obiectele sale. Dacă vederea nu este suma senzaţiilor vizuale, nu poate ea să fie sistemul obiectelor văzute? În acest caz, trebuie să revenim asupra acestei idei de *orientare* pe care tocmai o semnalam şi să încercăm să-i sesizăm semnificaţia.

Să notăm, în primul rând, că ea este o structură constitutivă a lucrului. Obiectul apare pe fond de lume şi se manifestă în relaţie de exterioritate cu alţi „aceşti" care tocmai au apărut. Astfel, dezvăluirea sa implică constituirea complementară a unui fond nediferenţiat, care este câmpul perceptiv total sau lumea. Structura formală a acestei relaţii dintre formă şi fond este necesară; într-un cuvânt, existenţa unui câmp vizual sau tactil sau auditiv este o necesitate: tăcerea este, de exemplu, câmpul sonor de zgomote nediferenţiate pe care se înalţă sunetul particular pe care îl avem în vedere. Dar legătura materială a *cutărui* acesta cu fondul este deopotrivă aleasă şi dată. Ea este aleasă în măsura în care apariţia pentru-sinelui este negaţie explicită şi internă a unui *cutare* acesta pe fond de lume: eu *privesc* ceaşca sau călimara. Ea este dată, în sensul că alegerea mea se realizează pornind de la o distribuţie originară a *aceştilor*, care exprimă chiar facticitatea apariţiei mele. Este necesar ca această carte să-mi apară la dreapta *sau* la stânga acestei mese. Dar e contingent că ea îmi apare chiar la stânga şi, în fine, eu sunt liber să privesc *cartea* pe masă sau *masa* susţinând cartea. Această contingenţă între necesitatea şi libertatea alegerii mele e cea pe care noi o numim *simţ*. Ea implică faptul ca *întotdeauna* obiectul *să-mi apară în întregime dintr-o dată* – *cubul,*

*călimara, ceaşca* sunt cele pe care le văd –, dar ca această apariţie să aibă loc mereu într-o perspectivă particulară care să exprime relaţiile sale cu fondul de lume şi cu alţi *aceşti.* Întotdeauna *nota viorii* e cea pe care o ascult. Dar este necesar ca eu s-o ascult *printr-o uşă sau prin fereastra deschisă* sau în sala de concert: altfel, obiectul n-ar mai fi în mijlocul lumii şi nu i s-ar mai manifesta unui existent-apărând-în-lume. Dar, pe de altă parte, dacă este foarte adevărat că toţi *aceştii* nu pot să apară *simultan* pe fond de lume şi că apariţia unora dintre ei provoacă fuziunea anumitor altora cu fondul, dacă este adevărat că fiecare *acesta* nu poate să se manifeste *de fiecare dată* decât într-o singură manieră, deşi există pentru el o infinitate de moduri de a apărea, aceste reguli de apariţie nu trebuie să fie considerate ca subiective şi psihologice: ele sunt riguros obiective şi decurg din natura lucrurilor. Dacă această călimară îmi ascunde o porţiune a mesei, asta nu provine din natura simţurilor mele, ci din natura călimării şi a luminii. Dacă obiectul se micşorează îndepărtându-se, nu trebuie să explic asta prin nu ştiu ce iluzie a observatorului, ci prin legile riguros externe ale perspectivei. Astfel, prin aceste legi obiective, un centru de referinţă riguros obiectiv este definit: este ochiul, de exemplu, în măsura în care, pe un plan de perspectivă, el este punctul către care converg toate liniile obiective. Prin urmare, câmpul perceptiv se referă la un centru definit în mod obiectiv prin această referinţă şi situat *chiar în câmpul* care se orientează în jurul lui. Doar că pe acest centru, ca structură a câmpului perceptiv avut în vedere, noi nu-l vedem: *noi suntem el.* Astfel, ordinea obiectelor lumii ne trimite perpetuu imaginea unui obiect care, din principiu, nu poate fi obiect *pentru noi,* căci el este ceea ce noi avem spre a fi. Astfel, structura lumii, implică faptul că noi nu putem *vedea* fără *a fi vizibili.* Referirile intramundane nu se pot face decât la obiectele lumii, iar lumea văzută defineşte perpetuu un obiect vizibil la care trimit perspectivele şi dispunerile sale. Acest obiect apare în mijlocul lumii şi în acelaşi timp cu lumea: el este mereu dat, pe deasupra, cu orice grupare de obiecte, de vreme ce este definit prin orientarea acestor obiecte: fără el, n-ar exista nici o orientare, căci toate orientările ar fi echivalente; el este apariţia

contingentă a unei orientări în cadrul infinitei posibilităţi de a orienta lumea; el este *această* orientare ridicată la absolut. Dar pe acest plan, acest obiect nu există pentru noi decât în calitate de indicație abstractă: el este ceea ce totul îmi indică şi cel la care nu pot să am acces din principiu, de vreme ce e ceea ce eu *sunt*. Într-adevăr, ceea ce sunt, din principiu, nu poate fi obiect pentru mine în măsura în care sunt *el*. Obiectul pe care îl indică lucrurile lumii şi pe care îl strâng în cercul lor este, pentru sine însuşi şi din principiu, un non-obiect. Dar apariția fiinţei mele, desfăşurând distanţele *pornind de la un centru*, determină, prin chiar actul acestei desfăşurări, un obiect care este ea însăşi, în măsura în care ea se indică prin lume, şi căruia totuşi nu i-aş putea avea intuiţia ca obiect, căci eu sunt el, eu, care sunt prezenţă la mine însumi ca fiinţa care este propriul său neant. Astfel, fiinţa-mea-în-lume, doar prin faptul că ea *realizează* o lume, se indică ei înseşi ca o fiinţă-în-mijlocul-lumii prin lumea pe care o realizează, şi n-ar putea să fie altfel, căci nu există altă modalitate de a intra în contact cu lumea decât aceea *de a fi al lumii*. Mi-ar fi imposibil să realizez o lume în care eu n-aş fi şi care ar fi pur obiect de contemplaţie survolantă. Dimpotrivă, trebuie ca eu să mă pierd în lume pentru ca lumea să existe şi ca eu s-o pot transcende. Astfel, a spune că am intrat în lume, „venit la lume", sau că există o lume sau că am un corp este unul şi acelaşi lucru. În acest sens, corpul meu este peste tot în lume: el este chiar acolo, în faptul că felinarul maschează arbustul care creşte pe trotuar, precum şi în faptul că mansarda este acolo sus şi deasupra ferestrelor celui de-al şaselea etaj sau în acela că maşina care trece se mişcă de la dreapta la stânga, în spatele camionului, sau că femeia care traversează strada pare mai mică decât bărbatul care este aşezat pe terasa cafenelei. Corpul meu este coextensiv lumii, răspândit în întregime de-a lungul lucrurilor şi, în acelaşi timp, strâns în acest singur punct pe care ele toate îl indică şi care sunt eu fără a-l putea cunoaşte. Aceasta trebuie să ne permită să înţelegem ce sunt simţurile.

Un simţ nu este dat *înaintea* obiectelor sensibile; într-adevăr, nu este el susceptibil să-i apară celuilalt ca obiect? El nu este dat nici

*după* ele: ar trebui atunci să presupunem o lume de imagini necomunicante, simple copii ale realităţii, fără ca mecanismul apariţiei lor să fie conceptibil. Simţurile sunt simultane obiectelor: ele sunt chiar lucrurile în persoană, aşa cum ni se dezvăluie ele în perspectivă. Ele reprezintă pur şi simplu o regulă obiectivă a acestei dezvăluiri. Astfel, vederea nu *produce senzaţii* vizuale, ea nu este *afectată* nici de razele luminoase, ci este colecţia tuturor obiectelor vizibile, în măsura în care relaţiile lor obiective şi reciproce se referă toate la anumite mărimi alese – şi impuse totodată – ca măsuri şi la un anumit centru de perspectivă. Din acest punct de vedere, simţul nu este deloc asimilabil subiectivităţii. Toate variaţiile care se pot înregistra într-un câmp perceptiv sunt, într-adevăr, variaţii *obiective*. În special, faptul că se poate suprima vederea „închizând pleoapele“ este un fapt *exterior* care nu trimite la subiectivitatea apercepţiei. Într-adevăr, pleoapa este un obiect perceput printre alte obiecte şi care îmi ascunde celelalte obiecte, ca urmare a relaţiei sale obiective cu ele: *a nu mai vedea* celelalte obiecte ale camerei mele pentru că am închis ochii înseamnă *a vedea* cortina pleoapei mele; tot aşa cum, dacă îmi pun mănuşile pe o faţă de masă, *a nu mai vedea* cutare desen al feţei de masă înseamnă tocmai *a vedea mănuşile*. De asemenea, *accidentele* care afectează un simţ aparţin tot regiunii obiectelor: „Eu văd galben“ pentru că am gălbinare sau pentru că port ochelari galbeni. În cele două cazuri, raţiunea fenomenului nu se află într-o modificare subiectivă a simţului, nici chiar într-o alterare organică, ci într-o relaţie obiectivă între obiecte mundane: în cele două cazuri, noi vedem „prin“ ceva, iar adevărul vederii noastre este obiectiv. În concluzie, dacă, într-un fel sau în altul, centrul de referinţă vizuală este distrus (distrugerea neputând să vină decât din mersul lumii după legile sale proprii, adică exprimându-mi într-un fel oarecare facticitatea), obiectele vizibile nu se neantizează dintr-o dată. Ele continuă să existe *pentru mine*, dar există fără nici un centru de referinţă, ca *totalitate vizibilă*, fără apariţie a vreunui *acesta* particular, adică în reciprocitatea absolută a relaţiilor lor. Astfel, apariţia pentru-sinelui în lume e cea care face să existe totodată lumea, ca totalitate a lucrurilor, şi simţurile, ca mani-

eră obiectivă în care se prezintă calităţile lucrurilor. Ceea ce este fundamental este raportul meu cu lumea, iar acest raport defineşte deopotrivă lumea şi simţurile, după punctul de vedere în care te plasezi. Cecitatea, daltonismul, miopia reprezintă în mod originar *modul în care există* pentru mine o lume, adică ele definesc simţul meu vizual, în măsura în care acesta este facticitatea apariţiei mele. Din această cauză, simţul meu poate să fie cunoscut şi definit în mod obiectiv de către mine, dar *în gol*, pornind de la lume: e de ajuns ca gândirea mea raţională şi universalizatoare să prelungească în abstract indiciile pe care lucrurile mi le dau despre simţul *meu* şi să *reconstituie* simţul pornind de la aceste semnale, aşa cum istoricul reconstituie o personalitate istorică după vestigiile care o indică. Dar, în acest caz, am reconstituit lumea pe terenul purei raţionalităţi, abstrăgându-mă lumii prin gândire: eu survolez lumea fără să mă ataşez ei, iau o atitudine de obiectivitate absolută şi simţul devine un obiect printre obiecte, un centru de referinţă *relativ* care, el însuşi, presupune coordonate. Dar, chiar prin aceasta, eu stabilesc în gândire relativitatea absolută a lumii, adică pun echivalenţa absolută a tuturor centrelor de referinţă. Eu distrug lumitatea lumii fără să mă îndoiesc măcar de ea. Astfel, lumea, indicând perpetuu simţul care sunt şi invitându-mă să-l reconstitui, mă incită să elimin ecuaţia personală care sunt, restituind lumii centrul de referinţă mundană in raport cu care lumea se dispune. Dar, în acelaşi timp, eu scap – prin gândirea abstractă – de simţul care sunt, adică eu îmi tai legăturile cu lumea, mă pun în stare de simplu survol şi lumea dispare în echivalenţa absolută a infinitelor sale relaţii posibile. Simţul, într-adevăr, este fiinţa-noastră-în-lume, în măsura în care avem spre a fi ea sub formă de fiinţă-în-mijlocul-lumii.

Aceste remarce pot fi generalizate; ele pot să i se aplice *corpului meu* în întregime, în măsura în care el este centrul de referinţă total pe care îl indică lucrurile. În special, corpul nostru nu este doar ceea ce s-a numit mult timp „sediul celor cinci simţuri"; el este totodată instrumentul şi scopul acţiunilor noastre. Este chiar imposibil să distingi „senzaţia" de „acţiune", după termenii înşişi ai psihologiei clasice:

e ceea ce arătam atunci când remarcam că realitatea nu ni se prezintă nici ca *lucru,* nici ca *ustensilă,* ci ca lucru-ustensilă. De aceea vom putea lua ca fir conducător pentru studiul nostru al corpului, în măsura în care el este centru de acţiune, raţionamentele care ne-au servit să dezvăluim veritabila natură a simţurilor.

Într-adevăr, din momentul în care se formulează problema acţiunii, riscăm să cădem într-o confuzie cu consecinţe grave. Atunci când iau acest toc şi-l înmoi în călimară, acţionez. Dar dacă îl privesc pe Pierre, care, în aceeaşi clipă, apropie un scaun de masă, constat că şi el acţionează. Există deci aici un risc foarte clar de a comite eroarea pe care o denunţam în legătură cu simţurile, adică de a interpreta acţiunea *mea,* aşa cum ea *este-pentru-mine*, pornind de la acţiunea celuilalt. Înseamnă că, într-adevăr, singura acţiune pe care o pot *cunoaşte* chiar în timpul în care are loc este acţiunea lui Pierre. Eu îi văd gestul şi îi determin scopul în acelaşi timp: el apropie un scaun de masă *pentru* a putea să se aşeze la această masă şi să scrie scrisoarea pe care mi-a spus că vrea s-o scrie. Astfel eu pot să sesizez toate poziţiile intermediare ale scaunului şi ale corpului care îl mişcă ca organizări instrumentale: ele sunt mijloace pentru a ajunge la un scop urmărit. Corpul celuilalt îmi apare deci aici ca un instrument în mijlocul altor instrumente. Nu doar ca o unealtă pentru a face alte unelte, ci chiar ca *o unealtă de mânuit unelte*, într-un cuvânt ca o maşină-unealtă. Dacă interpretez rolul corpului *meu* în raport cu acţiunea *mea,* în lumina cunoştinţelor mele despre corpul celuilalt, mă voi socoti deci ca având la dispoziţie un anumit instrument de care pot dispune după bunul meu plac şi care, la rândul său, va dispune de celelalte instrumente în funcţie de un anumit scop pe care eu îl urmăresc. Astfel suntem reduşi la distincţia clasică dintre suflet şi corp: sufletul utilizează unealta care este corpul. Paralelismul cu teoria senzaţiei este complet: într-adevăr, am văzut că această teorie pornea de la cunoaşterea simţului celuilalt şi mă dota apoi cu simţuri perfect asemănătoare organelor sensibile pe care le percepeam la celălalt. Am văzut şi dificultatea pe care o întâlnea imediat o asemenea teorie: eu percep lumea şi în special organul sensibil al celuilalt prin intermediul

propriului meu simț, organ deformator, mijloc refringent care nu mă poate informa decât despre propriile sale afecțiuni. Astfel, consecințele teoriei minează obiectivitatea principiului însuși care a servit la a le stabili. Teoria acțiunii, având o structură analoagă, întâlnește dificultăți analoage; într-adevăr, dacă eu plec de la corpul celuilalt, îl sesizez ca pe un instrument și îl sesizez drept ceva de care mă servesc eu însumi ca de un instrument: într-adevăr, îl pot *utiliza* pentru a ajunge la scopuri pe care n-aș putea să le ating singur; eu îi *comand* actele prin ordine sau rugăminți; pot, de asemenea, să le provoc prin propriile mele acte; în același timp, trebuie să iau precauții în legătură cu o unealtă a cărei mânuire este deosebit de periculoasă și delicată. Eu sunt, în raport cu ea, în atitudinea complexă a muncitorului față de mașina-unealtă atunci când, simultan, el îi dirijează mișcările și evită să fie înhățat de ea. Și, din nou, pentru a utiliza mai bine în interesul meu corpul celuilalt, am nevoie de un instrument care este propriul meu corp, tot așa cum, pentru a percepe organele sensibile ale celuilalt, am nevoie de alte organe sensibile care sunt ale mele proprii. Dacă deci îmi concep corpul după imaginea corpului celuilalt, acesta este un instrument în lume, pe care trebuie să-l mânuiesc delicat și care este un fel de cheie a mânuirii celorlalte unelte. Dar raporturile mele cu acest instrument privilegiat nu pot fi ele însele decât tehnice, și am nevoie de un instrument pentru a mânui acest instrument, ceea ce ne trimite la infinit. Astfel deci, dacă îmi concep organele sensibile ca pe cele ale celuilalt, ele cer un organ sensibil pentru a le percepe – iar dacă îmi sesizez corpul ca un instrument asemănător corpului celuilalt, el cere un instrument pentru a-l mânui – și, dacă refuzăm să concepem acest recurs la infinit, atunci trebuie să admitem acel paradox al unui instrument fizic *mânuit* de un suflet, ceea ce, se știe, ne face să cădem în aporii irezolvabile. Să vedem mai degrabă dacă putem încerca aici, ca și dincolo, să-i restituim corpului natura-sa-pentru-noi. Obiectele ni se dezvăluie în cadrul unui complex de unstensilitate unde ele ocupă un *loc* determinat. Acest loc nu este definit prin pure coordonate spațiale, ci prin raport cu axe de referință practice. „Paharul *este pe măsuță*“, asta înseamnă că trebuie să fii

atent să nu răstorni paharul dacă deplasezi măsuţa. Pachetul de tutun *este pe* cămin: asta înseamnă că trebuie să străbaţi o distanţă de trei metri dacă vrei să mergi de la pipă la tutun, evitând anumite obstacole, gheridoane, fotolii etc., care sunt aşezate între cămin şi masă. În acest sens, percepţia nu se distinge deloc de organizarea practică a existenţilor *în lume*. Fiecare ustensilă trimite la alte ustensile: la cele care sunt *cheile* sale şi la cele cărora ea le este *cheia*. Dar aceste trimiteri n-ar putea fi sesizate de o conştiinţă pur contemplativă: pentru o asemenea conştiinţă ciocanul n-ar trimite deloc la cuie; ar fi *alături* de ele; chiar expresia „*alături*“ îşi pierde tot sensul dacă nu schiţează un drum care merge de la ciocan la cui şi care *trebuie* să fie străbătut. Spaţiul originar care mi se descoperă este spaţiul hodologic; el este brăzdat de drumuri şi de rute, el este instrumental şi este *poziţia* uneltelor. Astfel lumea, de la apariţia pentru-sinelui meu, se dezvăluie ca indicaţie a actelor de făcut, aceste acte trimit la alte acte, acestea la altele şi aşa mai departe. Este de remarcat totuşi că dacă, din acest punct de vedere, percepţia şi acţiunea sunt indiscernabile, acţiunea se prezintă ca o anume eficacitate a viitorului care depăşeşte şi transcende purul şi simplul perceput. Perceputul, fiind cel la care pentru-sinele meu este prezent, mi se dezvăluie drept coprezenţă, este contact imediat, aderenţă prezentă, mă atinge uşor. Dar, ca atare, el se oferă fără ca eu să-l pot apuca *acum*. Lucrul perceput este promisiune şi atingere uşoară; iar fiecare din proprietăţile pe care promite să mi le dezvăluie, fiecare abandon tacit consimţit, fiecare trimitere semnificativă la alte obiecte angajează viitorul. Astfel eu sunt *în prezenţa* unor lucruri care nu sunt decât promisiuni, dincolo de o inefabilă *prezenţă* pe care nu pot s-o posed şi care este pura „fiinţă-aici“ a lucrurilor, adică a mea, facticitatea mea, corpul meu. Ceaşca este aici, pe farfurioară, ea îmi este dată acum cu fundul său care *este aici*, pe care totul îl indică, dar pe care nu-l văd. Iar dacă vreau să-l văd, adică să-l explicitez, să-l fac „să-apară-pe-fond-de-ceaşcă“, trebuie să prind ceaşca de toartă şi s-o răstorn – fundul ceştii este la capătul proiectelor mele şi este totuna să spui că celelalte structuri ale ceştii îl indică drept un element indispensabil al ceştii sau să spui că

ele mi-l indică drept acţiunea care îmi va *apropria* mai bine ceaşca în semnificaţia sa. Astfel lumea, în calitate de corelativ al posibilităţilor care eu *sunt*, apare, de la apariţia mea, ca schiţa enormă a tuturor acţiunilor mele posibile. Percepţia se depăşeşte în mod firesc spre acţiune; mai mult, ea nu se poate dezvălui decât în şi prin proiecte de acţiune. Lumea se dezvăluie ca un „gol [*creux*] mereu viitor", pentru că noi ne suntem mereu viitori nouă înşine.

Totuşi, trebuie notat că acest viitor al lumii, care ne este astfel dezvăluit, este strict obiectiv. Lucrurile-instrumente indică alte instrumente sau moduri obiective de a te folosi de ele: cuiul este „de înfipt" în cutare sau cutare fel, ciocanul „de ţinut de coadă", ceaşca „de luat de toartă" etc. Toate aceste proprietăţi ale lucrurilor se dezvăluie imediat, iar gerundivele latineşti le exprimă de minune. Fără îndoială, ele sunt corelative proiectelor nonthetice care suntem noi, dar ele se revelează doar ca structuri ale lumii: potenţialităţi, absenţe, ustensilităţi. Astfel, lumea îmi apare ca obiectiv articulată; ea nu trimite niciodată la o subiectivitate creatoare, ci la infinitul complexelor de ustensilitate.

Totuşi, fiecare instrument trimiţând la un alt instrument şi acesta la un altul, toate sfârşesc prin a indica un instrument care este *cheia* tuturora. Acest centru de referinţă este necesar, altfel, toate instrumentalităţile devenind echivalente, lumea ar dispărea prin totala nediferenţiere a gerundivelor. Cartagina este „*delenda*"* pentru romani, dar „*servanda*"** pentru cartaginezi. Fără relaţie cu aceste centre, ea nu mai este nimic, ea regăseşte indiferenţa în-sinelui, căci cele două gerundive se anihilează. Totuşi, trebuie bine văzut că *cheia* nu îmi este niciodată *dată*, ci doar „indicată în negativ [*en creux*]". Ceea ce eu sesizez în mod obiectiv în acţiune este o lume de instrumente care se agaţă unele de altele şi, fiecare din ele, în măsura în care este sesizat chiar în actul prin care eu mă adaptez lui şi îl depăşesc, trimite la un alt instrument care trebuie să-mi permită să-l utilizez. Şi în acest sens, cuiul trimite la ciocan, iar ciocanul la mână şi la braţul care îl utilizează. Însă doar în măsura în care eu fac în aşa fel încât

---

* de distrus, de nimicit (*n.tr.*).

** de păstrat, de salvat (*n.tr.*).

cuiele să fie bătute de către celălalt, devin mâna şi braţul, la rândul lor, instrumente pe care le utilizez şi pe care le depăşesc către potenţialitatea lor. În acest caz, mâna celuilalt mă trimite la instrumentul care-mi va permite să utilizez această mână (ameninţări-promisiuni-salariu etc.). Capătul prim este peste tot prezent, dar el este doar *indicat*: eu nu sesizez mâna *mea* în actul de a scrie, ci doar tocul care scrie; asta înseamnă că eu folosesc tocul pentru a scrie litere, dar nu *mâna mea* pentru a ţine tocul. Eu nu sunt, în raport cu mâna mea, în aceeaşi atitudine utilizatoare ca în raport cu tocul; eu *sunt* mâna mea. Înseamnă că ea este oprirea trimiterilor şi capătul lor. Mâna este doar utilizarea tocului. În acest sens ea este deopotrivă capătul incognoscibil şi inutilizabil pe care-l indică ultimul instrument al seriei „carte de scris – litere de trasat pe hârtie – toc" şi, în acelaşi timp, orientarea seriei întregi: cartea tipărită însăşi se referă la ea. Dar eu nu pot s-o sesizez – cel puţin în măsura în care ea acţionează – decât ca perpetua referinţă evanescentă a întregii serii. Astfel, într-un duel cu spada, cu bastonul, bastonul e cel pe care-l urmăresc cu ochii şi-l mânuiesc; în actul de a scrie, vârful peniţei e cel pe care-l privesc, în legătură sintetică cu linia sau cu pătrăţelele trasate pe foaia de hârtie. Dar mâna mea a dispărut, ea s-a pierdut în sistemul complex de ustensilitate pentru ca acest sistem să existe. Ea îi este sensul şi orientarea, pur şi simplu.

Astfel ne aflăm, se pare, în faţa unei duble necesităţi contradictorii: orice instrument nefiind utilizabil – şi nici măcar sesizabil – decât prin intermediul unui alt instrument, universul este o trimitere obiectivă indefinită de la unealtă la unealtă. În acest sens, structura lumii implică faptul că noi nu am putea să ne inserăm în câmpul de ustensilitate decât fiind noi înşine ustensilă, că n-am putea *acţiona* fără *a fi acţionaţi*. Numai că, pe de altă parte, un complex de ustensile nu poate să se dezvăluie decât prin determinarea unui sens cardinal al acestui complex, iar această determinare este ea însăşi practică şi activă – a înfige un cui, a semăna grâne. În acest caz, însăşi existenţa complexului trimite imediat la un centru. Astfel, acest centru este o unealtă obiectiv definită de către câmpul instrumental care se referă

la ea și, deopotrivă, unealta pe care noi n-o putem *utiliza*, de vreme ce am fi trimiși la infinit. Noi nu folosim acest instrument, noi *suntem* el. El nu ne este dat altfel decât prin ordinea ustensilă a lumii, prin spațiul hodologic, prin relațiile univoce sau reciproce ale mașinilor, dar el n-ar putea fi *dat* acțiunii mele: eu nu am a mă adapta lui, nici a-i adapta o altă unealtă, ci el este însăși adaptarea mea la unelte, adaptarea care sunt eu. De aceea, dacă lăsăm deoparte reconstrucția analoagă a corpului meu după corpul celuilalt, rămân două chipuri de a ne raporta la corp: sau este *cunoscut* și definit obiectiv pornind de la lume, dar *în gol* [*à vide*]; e de ajuns pentru asta ca gândirea raționalizatoare să reconstituie instrumentul care sunt pornind de la indicațiile pe care le dau ustensilele pe care le utilizez, dar, în acest caz, unealta fundamentală devine un centru de referință relativ, care presupune el însuși alte unelte pentru a-l utiliza, și, în același timp, instrumentalitatea lumii dispare, căci ea are nevoie, pentru a se dezvălui, de o referință la un centru absolut de instrumentalitate: lumea acțiunii devine lumea *acționată* a științei clasice, conștiința survolează un univers de exterioritate și nu mai poate *intra în lume* în nici un fel. Sau corpul este *dat în mod concret* și din plin ca însăși dispunerea lucrurilor, în măsura în care pentru-sinele o depășește către o nouă dispunere; în acest caz, el este prezent în orice acțiune, chiar dacă invizibil – căci acțiunea revelează ciocanul și cuiele, frâna și schimbătorul de viteză, nu piciorul care frânează sau mâna care bate cu ciocanul –, el este *trăit* și nu *cunoscut*. E ceea ce explică faptul că faimoasa „senzație de efort“ prin care Maine de Biran încerca să răspundă la provocarea lui Hume este un mit psihologic. Noi nu avem niciodată senzația efortului nostru, dar nu avem nici senzațiile periferice, musculare, osoase, ale tendoanelor, cutanate prin care s-a încercat să fie înlocuită: noi percepem *rezistența* lucrurilor. Ceea ce percep când vreau să duc acest pahar la gură nu este efortul meu, este *greutatea* sa, adică rezistența sa de a intra într-un complex de ustensilitate, pe care am făcut-o să apară în lume. Bachelard reproșează[1] pe drept fenomenolo-

[1] Bachelard: *L'Eau et les Rêves*, Ed. José Corti, 1942 [G. Bachelard, *Apa și visele*, trad. Irina Mavrodin, Ed. Univers, București, 1995].

giei că nu ţine destul cont de ceea ce el numeşte „coeficientul de adversitate" al lucrurilor. Asta este corect şi e valabil pentru transcendenţa lui Heidegger, ca şi pentru intenţionalitatea husserliană. Dar trebuie bine înţeles că ustensilitatea este primară: în raport cu un complex de ustensilitate originar îşi revelează lucrurile rezistenţele şi adversitatea. Şurubul se revelează prea gros pentru a se înşuruba în piuliţă, suportul prea fragil pentru a suporta greutatea pe care eu vreau s-o pun pe el, piatra prea grea pentru a fi ridicată până la creasta zidului etc. Alte obiecte vor apărea ca ameninţătoare pentru un complex-ustensil deja stabilit, furtuna şi grindina pentru recoltă, filoxera pentru vie, focul pentru casă. Astfel, din aproape în aproape şi prin intermediul complexelor de ustensilitate deja stabilite, ameninţarea lor se va întinde până la centrul de referinţă pe care toate aceste ustensile îl indică şi ea îl va indica, la rândul său, prin intermediul lor. În acest sens, orice *mijloc* este deopotrivă favorabil şi potrivnic, dar în limitele proiectului fundamental realizat de către apariţia pentru-sinelui în lume. Astfel, corpul meu este indicat în mod originar de complexele-ustensile şi, în mod secundar, de maşinile distrugătoare. Eu *îmi trăiesc* corpul în primejdie în maşinile ameninţătoare ca şi în instrumentele docile. El este peste tot: bomba care *îmi* distruge casa îmi ciunteşte şi corpul, în măsura în care casa este deja o indicaţie a corpului meu. Înseamnă că întotdeauna corpul meu se întinde de-a lungul uneltei pe care o utilizează: el este la capătul bastonului pe care mă sprijin pe pământ; la capătul lunetelor astronomice care îmi arată astrele; pe scaun, în casa întreagă, căci el este adaptarea mea la aceste unelte.

Astfel, la capătul acestei expuneri, senzaţia şi acţiunea s-au reunit şi sunt totuna. Am renunţat să ne dotăm *mai întâi* cu un corp pentru a studia *apoi* felul în care sesizăm sau modificăm lumea prin intermediul lui. Dimpotrivă, am stabilit drept fundament pentru dezvăluirea corpului ca atare relaţia noastră originară cu lumea, adică însăşi apariţia noastră în mijlocul fiinţei. Departe ca el să fie *pentru noi* primar şi ca el să ne dezvăluie lucrurile, lucrurile-ustensile sunt cele care, în apariţia lor originară, ne indică corpul. Corpul nu este un

ecran între lucruri și noi: el exprimă doar individualitatea și contingența raportului nostru originar cu lucrurile-ustensile. În acest sens, am definit simțul și organul sensibil în general ca ființa-noastră-în-lume în măsura în care noi avem spre a fi ea sub formă de a-fi-în-mijlocul-lumii. Putem să definim, asemănător, *acțiunea* ca ființa-noastră-în-lume, în măsura în care noi avem spre a fi ea sub formă de a-fi-instrument-în-mijlocul-lumii. Dar dacă eu sunt în mijlocul lumii, e pentru că am făcut să existe o lume, transcendând ființa către mine însumi; și dacă sunt instrument al lumii, e pentru că am făcut să existe instrumente în general prin proiectul de mine însumi către posibilii mei. Doar *într-o lume* poate să existe un corp și o relație primară este indispensabilă pentru ca această lume să existe. Într-un sens, corpul este ceea ce eu sunt în mod imediat; în alt sens, eu sunt separat de el prin grosimea infinită a lumii, el îmi este dat printr-un reflux al lumii către facticitatea mea, și condiția acestui reflux perpetuu este o perpetuă depășire.

Putem acum preciza *natura-pentru-noi* a corpului nostru. Remarcele precedente ne-au permis, într-adevăr, să concluzionăm că el este, în mod perpetuu, *depășitul*. Într-adevăr, corpul, ca centru de referință sensibil, este cel *dincolo de care* eu sunt, în măsura în care eu sunt imediat prezent la paharul sau la masa sau la copacul îndepărtat pe care îl percep. Percepția, într-adevăr, nu poate să se facă decât chiar în locul în care obiectul este perceput și *fără distanță*. Dar, în același timp, ea desfășoară distanțele, iar cel prin raport eu care obiectul perceput își indică distanța ca o proprietate absolută a ființei sale este corpul. De asemenea, ca centru instrumental al complexelor ustensile, corpul nu poate să fie decât *depășitul*: el este ceea ce eu depășesc către o combinație nouă de complexe și cel pe care îl voi avea perpetuu de depășit, oricare ar fi combinația instrumentală la care eu voi fi ajuns, căci orice combinație, din momentul în care depășirea mea o fixează în ființa sa, indică corpul în calitate de centru de referință al imobilității sale încremenite. Astfel corpul, fiind depășitul, este Trecutul. Este prezența imediată la pentru-sine a lucrurilor „sensibile", în măsura în care această prezență indică un centru de referință și ea este

*deja depăşită,* fie spre apariţia unui nou *acesta*, fie către o combinaţie nouă de lucruri-ustensile. În fiecare proiect al pentru-sinelui, în fiecare percepţie, corpul este aici, el este Trecutul imediat în măsura în care atinge încă Prezentul care fuge de el. Asta înseamnă că el este deopotrivă *punct de vedere şi punct de plecare*: un punct de vedere, un punct de plecare care eu *sunt* şi pe care el îl depăşesc deopotrivă către ceea ce am spre a fi. Dar acest punct de vedere perpetuu depăşit şi care renaşte perpetuu în miezul depăşirii, acest punct de plecare pe care eu nu încetez să-l depăşesc şi care sunt eu însumi rămânând în spatele meu, este necesitatea contingenţei mele. El este de două ori necesar. Mai întâi, pentru că el este reacapararea continuă a pentru-sinelui de către în-sine şi faptul ontologic că pentru-sinele nu poate să fie decât în calitate de fiinţă care nu este propriul său fundament: a avea un corp înseamnă a fi fundamentul propriului tău neant şi a nu fi fundamentul fiinţei tale; eu *sunt* corpul meu în măsura în care eu *sunt*, eu *nu sunt* el în măsura în care eu nu sunt ceea ce sunt; prin neantizarea mea scap de el. Dar eu nu fac, din cauza asta, un obiect din el: căci, perpetuu, eu scap tocmai de ceea ce *sunt*. Şi corpul mai este necesar şi ca obstacolul de depăşit pentru a fi în lume, adică obstacolul care îmi sunt mie însumi. În acest sens, el nu este diferit de ordinea absolută a lumii, această ordine pe care eu o fac să ajungă la fiinţă depăşind-o către o fiinţă-de-venit, către fiinţa-dincolo-de-fiinţă. Putem sesiza clar unitatea acestor două necesităţi: a-fi-pentru-sine înseamnă a depăşi lumea şi a face să existe o lume depăşind-o. Dar a depăşi lumea înseamnă nu a o survola, înseamnă a te angaja în ea pentru a ieşi din ea, înseamnă în mod necesar a te face *această* perspectivă de depăşire. În acest sens, *finitudinea* este condiţie necesară a proiectului originar al pentru-sinelui. Condiţia necesară pentru ca eu să fiu, dincolo de o lume pe care eu o fac să vină la fiinţă, ceea ce nu sunt şi să nu fiu ceea ce sunt, este ca, în centrul urmării infinite care sunt, să existe perpetuu un insesizabil dat. Acest dat care sunt fără a avea spre a fi el – decât sub chipul lui a-nu-fi – eu nu pot nici să-l posed, nici să-l cunosc, căci este peste tot reluat şi depăşit, utilizat pentru proiectele mele, asumat. Dar, pe de altă parte, totul mi-l indi-

că, tot transcendentul îl schițează în negativ [*en creux*] prin chiar transcendența sa, fără ca eu să pot vreodată să mă întorc asupra a ceea ce este astfel indicat, de vreme ce eu *sunt* ființa indicată. În special, datul indicat nu trebuie înțeles ca pur centru de referință al unei ordini statice a lucrurilor-ustensile; dimpotrivă, ordinea lor dinamică, care depinde sau nu de acțiunea mea, se referă la el după reguli și, prin asta chiar, centrul de referință este definit în schimbarea sa, ca și în identitatea sa. N-ar putea fi altfel, de vreme ce negând despre mine însumi că sunt ființa fac eu să vină lumea la ființă și de vreme ce pornind de la trecutul meu, adică proiectându-mă dincolo de ființa mea proprie, pot eu nega despre mine însumi că sunt cutare sau cutare ființă. Din acest punct de vedere, corpul, adică acest insesizabil dat, este o condiție necesară a acțiunii mele: dacă, într-adevăr, scopurile pe care le urmăresc ar putea să fie atinse prin voință pur arbitrară, dacă ar fi suficient să dorești pentru a obține și dacă reguli precise nu ar determina folosirea ustensilelor, eu nu aș putea niciodată să disting în mine dorința de voință, nici visul de act, nici posibilul de real. Nici un proiect de mine însumi n-ar fi posibil, de vreme ce ar fi de ajuns să concepi pentru a realiza; prin urmare, ființa-mea-pentru-mine s-ar neantiza în indistincția prezentului și viitorului. Într-adevăr, o fenomenologie a acțiunii ar arăta că actul presupune o soluție de continuitate între simpla concepere și realizare, adică între o gândire universală și abstractă, „carburatorul automobilului trebuie *să nu fie înfundat*“, și o gândire tehnică și concretă dirijată asupra acestui carburator așa cum îmi apare el, cu dimensiunile și poziția sa absolute. Condiția acestei gândiri tehnice, care nu se distinge de actul pe care îl dirijează, este finitudinea mea, contingența mea, pe scurt, facticitatea mea. Or, tocmai, eu sunt *de fapt* în măsura în care am un trecut și acest trecut imediat mă trimite la în-sinele prim, pe neantizarea căruia eu apar prin *naștere*. Astfel, corpul ca facticitate este trecutul, în măsura în care el trimite în mod originar la o *naștere*, adică la neantizarea primă care mă face să apar din în-sinele care sunt de fapt fără a îl avea spre a fi. Naștere, trecut, contingență, necesitate a unui punct de vedere, condiție de fapt a oricărei acțiuni posi-

bile asupra lumii: acesta este *corpul*, aşa este el *pentru mine*. El nu este defel un adaos contingent la sufletul meu, ci, dimpotrivă, e o structură permanentă a ființei mele şi condiția permanentă de posibilitate a conştiinței mele în calitate de conştiință *a* lumii şi de proiect transcendent către viitorul meu. Din acest punct de vedere, trebuie să recunoaştem deopotrivă că este în întregime contingent şi absurd ca eu să fiu infirm, fiu de funcționar sau de muncitor, irascibil şi leneş şi că este totuşi *necesar* ca eu să fiu *aceasta* sau altceva, francez sau german sau englez etc., proletar sau burghez sau aristocrat etc., infirm şi plăpând sau viguros, irascibil sau cu caracter conciliant, tocmai pentru că eu nu pot *survola* lumea fără ca lumea să dispară. *Naşterea mea*, în măsura în care ea condiționează felul în care obiectele mi se dezvăluie (obiectele de lux sau de primă necesitate sunt mai mult sau mai puțin *accesibile*, anumite realități sociale îmi apar ca *interzise*, există baraje şi obstacole în spațiul meu hodologic), rasa *mea*, în măsura în care este indicată de atitudinea celorlalți față de mine (ei se revelează ca disprețuitori sau admirativi, ca încrezători sau neîncrezători), clasa *mea*, în măsura în care ea se revelează prin dezvăluirea comunității sociale căreia îi aparțin, în măsura în care locurile pe care le frecventez se referă la ea; *naționalitatea* mea, *structura* mea *fiziologică*, in măsura în care instrumentele o implică prin însuşi felul în care se revelează, rezistente sau docile, şi prin chiar coeficientul lor de *adversitate*, *caracterul* meu, *trecutul*, în măsura în care tot ceea ce am trăit este indicat de către lumea însăşi ca punctul meu de vedere asupra lumii: toate astea, în măsura in care eu le depăşesc în unitatea sintetică a *ființei-mele-în-lume*, sunt *corpul meu*, în calitate de condiție necesară a existenței unei lumi şi ca realizare contingentă a acestei condiții. Sesizăm acum, în întreaga sa claritate, definiția pe care o dădeam mai sus corpului în ființa-sa-pentru-noi: corpul este forma contingentă pe care o ia necesitatea contingenței mele. Noi nu putem sesiza niciodată ca atare această contingență, în măsura în care corpul nostru este *pentru noi*; căci noi suntem alegere şi a fi înseamnă, pentru noi, a ne alege. Chiar această infirmitate de care sufăr, prin însuşi faptul că o trăiesc, mi-am asumat-o, o depăşesc

spre propriile mele proiecte, fac din ea obstacolul necesar pentru ființa mea şi eu nu pot fi infirm fără a mă alege infirm, adică fără a alege felul în care eu îmi constitui infirmitatea (ca „intolerabilă“, „umilitoare“, „de ascuns“, „de revelat tuturora“, „obiect de orgoliu“, „justificare a eşecurilor mele“ etc.). Dar acest insesizabil corp e tocmai necesitatea ca *să existe o alegere*, aşadar ca eu să nu fiu *tot deodată* [*tout à la fois*]. În acest sens, finitudinea mea este condiția libertății mele, căci nu există libertate fără alegere şi, aşa cum corpul condiționează conştiința ca pură conştiință a lumii, el o face posibilă până şi în libertatea sa.

Rămâne de conceput ceea ce corpul este *pentru mine*, căci, tocmai pentru că este insesizabil, el nu aparține obiectelor lumii, adică acestor obiecte pe care eu le cunosc şi pe care le folosesc; şi totuşi, pe de altă parte, de vreme ce eu nu pot fi nimic fără a fi conştiință de ceea ce sunt, trebuie ca el să fie dat într-un fel oarecare conştiinței mele. Într-un sens, desigur, el este ceea ce indică toate ustensilele pe care le sesizez, şi îl aprehendez, fără să îl cunosc, în înseşi indicațiile pe care le percep în ustensile. Dar dacă ne-am limita la această remarcă, noi n-am putea să distingem, de exemplu, corpul de luneta astronomică prin intermediul căreia astronomul priveşte planetele. Dacă, într-adevăr, am defini corpul ca punct de vedere contingent asupra lumii, trebuie să recunoaştem că noțiunea de punct de vedere presupune un dublu raport: un raport cu lucrurile *asupra cărora el este* punct de vedere şi un raport cu observatorul *pentru care el este* punct de vedere. Această a doua relație este radical diferită de prima, atunci când e vorba de corp-punct-de-vedere; într-adevăr, nu se distinge de ea atunci când e vorba de un punct de vedere în lume (binoclu, foişor, lupă etc.) care ar fi un instrument obiectiv distinct de corp. Un trecător care contemplă o panoramă *a unui* foişor vede la fel de bine foişorul ca şi panorama: el vede arborii dintre coloanele foişorului, acoperişul foişorului îi ascunde cerul etc. Totuşi, „distanța“ între el şi foişor este, prin definiție, mai mică decât între ochii săi şi panoramă. Şi *punctul de vedere* poate să se apropie de corp, până la a se contopi aproape cu el, cum se vede, de exemplu, în cazul ochelarilor, lornioanelor,

monoclurilor etc., care devin, pentru a spune astfel, un organ sensibil suplimentar. La limită – şi dacă concepem un punct de vedere absolut –, distanţa dintre el şi cel pentru care el este punct de vedere dispare. Asta înseamnă că ar deveni imposibil să te retragi pentru „a lua distanță“ şi a constitui asupra punctului de vedere un nou punct de vedere. Asta este tocmai ceea ce, am văzut, caracterizează corpul. El este instrumentul pe care nu pot să-l utilizez cu ajutorul altui instrument, punctul de vedere asupra căruia eu nu mai pot lua un punct de vedere. Înseamnă că, într-adevăr, asupra vârfului acestei coline, pe care îl numesc un „frumos punct de vedere“, eu iau un punct de vedere chiar în clipa în care privesc valea, şi acest *punct de vedere asupra punctului de vedere* este corpul meu. Dar asupra corpului meu eu n-aş putea să iau un punct de vedere fără o trimitere la infinit. Numai că, de aceea, corpul n-ar putea să fie *pentru mine* transcendent şi cunoscut; conştiința spontană şi nereflectată nu mai este conştiință *de* corp. Ar trebui să spunem mai degrabă, servindu-ne ca de un tranzitiv de verbul a exista, că ea *îşi există corpul*. Astfel, relația dintre corpul-punct-de-vedere şi lucruri este o relație *obiectivă*, iar relația conştiinței cu corpul este o relaţie *existenţială*. Ce trebuie să înţelegem prin această ultimă relaţie?

Este evident că, în primul rând, conştiinţa nu poate să-şi existe corpul decât în calitate de conştiinţă. Astfel deci, corpul *meu* este o structură conştientă a conştiinţei mele. Dar, tocmai pentru că el este punctul de vedere asupra căruia n-ar putea să existe punct de vedere, nu există deloc, pe planul conştiinţei nereflectate, o conştiinţă *de* corp. Corpul aparţine deci structurilor conştiinţei nonthetice (de) sine. Putem totuşi să-l identificăm pur şi simplu cu această conştiinţă nonthetică? Nici asta nu e posibil, deoarece conştiinţa nonthetică este conştiinţă (de) sine în calitate de proiect liber către o posibilitate care este a sa, adică în măsura în care ea este fundamentul propriului său neant. Conştiinţa nepoziţională este conştiinţă (despre) corp ca despre ceea ce ea depăşeşte şi neantizează făcându-se conştiinţă, aşadar ca despre ceva care ea este fără a avea spre a fi el şi *pe deasupra căruia trece* pentru ca ea să fie ceea ce are spre a fi. Într-un cuvânt, conşti-

inţa (de) corp este laterală şi retrospectivă; corpul este *neglijatul*, „*trecutul sub tăcere*“, şi, totuşi, el este ceea ce ea *este*; ea nu este chiar nimic altceva decât corp, restul este neant şi tăcere. Conştiinţa corpului este comparabilă cu conştiinţa *semnului*. Semnul, de altfel, este alături de corp, este una din structurile esenţiale ale corpului. Or, conştiinţa semnului există, altfel n-am putea înţelege semnificaţia. Dar semnul este *depăşitul către semnificaţie*, ceea ce este neglijat în profitul sensului, ceea ce nu este niciodată sesizat pentru sine însuşi, cel dincolo de care privirea se dirijează continuu. Conştiinţa (despre) corp, fiind conştiinţă laterală şi retrospectivă despre ceea ce ea este fără să îl aibă spre a fi, adică despre inaccesibila sa contingenţă, despre aceea pornind de la care ea se face alegere, este conştiinţă nonthetică a modului în care ea *este afectată*. Conştiinţa corpului se confundă aşadar cu afectivitatea originară. Trebuie însă să înţelegem bine sensul acestei afectivităţi; şi, pentru asta, o distincţie este necesară. Afectivitatea, cea pe care ne-o revelează într-adevăr introspecţia, este deja afectivitate *constituită*: ea este conştiinţă *de* lume. Orice ură este ură *faţă de* cineva; orice mânie este aprehendare a cuiva ca odios sau nedrept sau vinovat; a simpatiza pe cineva înseamnă a-l „găsi simpatic“ etc. În aceste diferite exemple, o „intenţie“ transcendentă se îndreaptă către lume şi o percepe ca atare. Există deci deja depăşire, negaţie internă; suntem pe planul transcendenţei şi alegerii. Dar Scheler a arătat că această „intenţie“ trebuie să se distingă de calităţile afective pure. De exemplu, dacă „mă doare capul“, pot să descopăr în mine o afectivitate intenţională îndreptată către durerea mea pentru a o „suferi“, pentru a o accepta cu resemnare sau pentru a o respinge, pentru a o valoriza (ca injustă, ca meritată, ca purificatoare, ca umilitoare etc.), pentru a o evita. Aici intenţia însăşi este afecţiune, ea este act pur şi deja proiect, pură conştiinţă *de* ceva. Ea n-ar putea fi socotită drept conştiinţă (de) corp.

Dar, cu siguranţă, această intenţie n-ar putea fi întregul afectivităţii. De vreme ce este depăşire, ea presupune un depăşit. E ceea ce dovedeşte, de altfel, existenţa a ceea ce Baldwin numeşte impropriu „abstracte emoţionale“. Într-adevăr, acest autor a stabilit că noi am

putea realiza afectiv în noi anumite emoţii fără să le simţim concret. Dacă, de exemplu, mi se povesteşte cutare eveniment neplăcut, care vine să umbrească viaţa lui Pierre, voi striga: „Cât trebuie să fi suferit!“ Eu nu *cunosc* această suferinţă şi nici n-o *resimt* în fapt. Aceşti intermediari între cunoaşterea pură şi adevărata afecţiune, Baldwin îi numeşte „abstracţi“. Dar mecanismul unei asemenea abstracţii rămâne foarte obscur. *Cine* abstractizează? Dacă, după definiţia d-lui Laporte, a abstractiza înseamnă a gândi *separat* structuri care nu pot *exista* separate, trebuie sau să asimilăm abstracţii emoţionali cu pure concepte abstracte de emoţii, sau să recunoaştem că aceşti abstracţi nu pot exista ca atare ca modalităţi reale ale conştiinţei. Într-adevăr, pretinşii „abstracţi emoţionali“ sunt intenţii vide, pure proiecte de emoţie. Înseamnă că noi ne îndreptăm către durere şi ruşine, tindem către ele, conştiinţa se transcende, dar *în gol*. Durerea este aici, obiectivă şi transcendentă, dar îi lipseşte existenţa concretă. Ar fi mai bine să numim aceste semnificaţii fără materie *imagini* afective; importanţa lor pentru creaţia artistică şi comprehensiunea psihologică este de netăgăduit. Dar ceea ce contează aici este că ceea ce le separă de o ruşine reală este absenţa „*trăitului*“. Există deci calităţi afective pure care sunt depăşite şi transcendate de proiecte afective. Noi nu vom face câtuşi de puţin din ele, ca Scheler, nu ştiu ce „hylé“ adusă de fluxul conştiinţei: pentru noi e vorba aici doar de felul în care conştiinţa îşi *există* contingenţa; e însăşi textura conştiinţei, în măsura în care ea depăşeşte această textură către posibilităţile sale proprii, este maniera în care conştiinţa *există*, spontan şi în mod nonthetic, ceea ce ea *constituie* în mod thetic dar implicit ca punct de vedere asupra lumii. Aceasta poate să fie durerea pură, dar poate să fie şi dispoziţia, ca tonalitate afectivă nonthetică, agreabilul pur, dezagreabilul pur; într-un mod general, e tot ceea ce se numeşte *cenestezicul*. Acest „cenestezic“ apare rar fără a fi depăşit către lume printr-un proiect transcendent al pentru-sinelui; ca atare, este foarte dificil să-l studiezi separat. Totuşi, există câteva experienţe privilegiate în care el poate fi sesizat în puritatea sa, în special cea a durerii pe care o numim „fizi-

că". Acestei experienţe i ne vom adresa pentru a fixa conceptual structurile conştiinţei (de) corp.

Mă dor ochii, dar trebuie să termin în seara asta lectura unei lucrări filosofice. Citesc. Obiectul conştiinţei mele este cartea şi, prin intermediul cărţii, adevărurile pe care ea le semnifică. Corpul nu este deloc sesizat pentru el însuşi, el este punct de vedere şi punct de plecare: cuvintele alunecă unele după altele în faţa mea, eu le *fac să alunece*, cele din josul paginii, pe care nu le-am văzut încă, aparţin încă unui fond relativ sau „fond-pagină" care se organizează pe „fondul-carte" şi pe fondul absolut sau fondul de lume; dar din fondul indistincţiei lor ele mă cheamă, ele posedă caracterul de *totalitate friabilă*, se dau ca „de făcut să alunece sub privirea mea". În toate acestea, corpul nu este dat decât *implicit*: mişcarea ochilor mei nu-i apare decât privirii unui observator. Pentru mine, eu nu cuprind în mod thetic decât această apariţie închegată a cuvintelor, unele după altele. Totuşi, succesiunea cuvintelor în timpul obiectiv este dată şi cunoscută prin intermediul propriei mele temporalizări. Mişcarea lor imobilă este dată prin intermediul unei „mişcări" a conştiinţei mele; şi această „mişcare" de conştiinţei, pură metaforă care desemnează o progresie temporală, este pentru mine chiar mişcarea ochilor mei: este imposibil să disting mişcarea ochilor mei de progresia sintetică a conştiinţelor mele fără să recurg la punctul de vedere al celuilalt. Totuşi, chiar în momentul în care citesc, *mă dor ochii*. Să notăm mai întâi că această durere poate ea însăşi să fie *indicată* de către obiectele lumii, adică de cartea pe care o citesc: cuvintele pot să se smulgă cu mai multă dificultate din fondul nediferenţiat pe care îl constituie; ele pot tremura, flutura, sensul lor poate să apară cu greu, fraza pe care tocmai am citit-o poate să apară de două, de trei ori ca „neînţeleasă", ca „de recitit". Dar chiar aceste indicaţii pot să lipsească – de exemplu în cazul în care lectura „mă absoarbe" şi în care îmi „uit" durerea (ceea ce nu înseamnă deloc că ea a dispărut, de vreme ce, dacă se întâmplă să iau cunoştinţă de ea într-un act *reflexiv* ulterior, ea va apărea ca fiind tot timpul acolo); şi, în orice caz, nu asta este ceea ce ne interesează, noi căutăm să sesizăm felul în care conştiinţa îşi *există* durerea.

Dar, se va spune, înainte de toate, cum apare durerea ca durere *de ochi*? Nu există aici o trimitere intențională la un obiect transcendent, la corpul meu chiar în măsura în care el există afară, în lume? Este incontestabil că durerea conține o informație despre ea însăși: este imposibil să confunzi o durere de ochi cu o durere de deget sau de stomac. Totuşi, durerea este total lipsită de intenționalitate. Să ne înțelegem: dacă durerea apare ca durere „de ochi“, nu poate totuşi fi aici vorba nici de vreun misterios „semn local“, nici de cunoaştere. Numai că durerea *este chiar ochii* în măsura în care conştiința „îi există“. Şi, ca atare, ea se distinge prin însăşi existența sa, nu printr-un criteriu, nici prin ceva adăugat din afară, de orice altă durere. Desigur, denumirea „durere *de ochi*“ presupune un întreg travaliu constitutiv care ar trebui să fie descris. Dar în momentul în care ne plasăm nu există încă motive să-l analizăm, căci nu e realizat: durerea nu este privită dintr-un punct de vedere reflexiv, ea nu este raportată la un corp-pentru-celălalt. Ea este durere-ochi sau durere-vedere; ea nu se distinge de felul meu de a sesiza cuvintele transcendente. Noi suntem cei care am numit-o durere de ochi, pentru claritatea expunerii; dar ea nu este numită în conştiință, căci nu este *cunoscută*. Pur şi simplu ea se distinge, în mod inefabil şi prin chiar ființa sa, de alte dureri posibile.

Această durere, totuşi, nu există nicăieri printre obiectele actuale ale universului. Ea nu este nici la dreapta, nici la stânga cărții, nici printre adevărurile care se dezvăluie de-a lungul cărții, nici în corpul-meu-obiect (cel pe care îl vede celălalt, cel pe care eu pot să-l ating parțial şi să-l văd parțial), nici în corpul-meu-punct-de-vedere în măsura în care el este implicit indicat de către lume. Şi nu trebuie nici să spunem că ea este o „supra-impresiune“ sau, ca o armonie, „suprapusă“ lucrurilor pe care le văd. Acestea sunt imagini care nu au sens. Ea nu este deci în spațiu. Dar nu aparține nici timpului obiectiv: ea se temporalizează, şi tocmai în şi prin această temporalizare poate să apară timpul lumii. Ce este ea deci? Pur şi simplu, ea este materia translucidă a conştiinței, *ființa-sa-aici*, ataşarea sa la lume, într-un cuvânt, contingența proprie a actului lecturii. Ea există dincolo de

orice atenţie şi de orice cunoaştere, de vreme ce se strecoară în fiecare act de atenţie şi de cunoaştere, de vreme ce ea este însuşi acest act, în măsura în care el este fără să fie fundamentul fiinţei sale.

Şi totuşi, chiar pe acest plan de fiinţă pur, durerea ca legătură contingentă la lume nu poate să fie existată nonthetic de către conştiinţă decât dacă este depăşită. Conştiinţa dureroasă este negaţie internă a lumii; dar, în acelaşi timp, ea îşi există durerea – adică pe sine însăşi – ca smulgere din sine. Durerea pură, ca simplu trăit, nu este susceptibilă de a fi atinsă: ea ar fi de genul indefinibililor şi indescriptibililor, care sunt ceea ce sunt. Dar conştiinţa dureroasă este proiect către o conştiinţă ulterioară care ar fi goală de orice durere, adică a cărei contextură, a cărei fiinţă-aici ar fi nedureroasă. Această evadare *laterală*, această smulgere din sine care caracterizează conştiinţa dureroasă nu constituie din această cauză durerea ca obiect psihic: este un proiect nonthetic al pentru-sinelui; noi nu-l învățăm decât prin lume, de exemplu, el este dat în felul în care cartea apare ca „trebuind să fie citită într-un ritm grăbit", în care cuvintele se înghesuie unele în altele, într-un cerc infernal şi fix, în care întregul univers este lovit de *nelinişte*. De altfel – şi este specificul existenţei corporale –, inefabilul de care vrem să fugim se regăseşte chiar în sânul acestei smulgeri, el este cel care va constitui conştiinţele care îl depăşesc, el este însăşi contingenţa şi fiinţa fugii care vrea să fugă de el. Nicăieri nu vom atinge mai de aproape această neantizare a în-sinelui de către pentru-sine şi reacapararea pentru-sinelui de către în-sinele care alimentează însăşi această neantizare.

Fie, se va spune. Dar vă avantajaţi alegând un caz în care durerea este chiar durere a organului în funcţie, durere de ochi în timp ce el priveşte, de mână în timp ce ea apucă. Căci, în fapt, eu pot suferi de o tăietură la deget în timp ce citesc. În acest caz, ar fi dificil să susţin că durerea mea este însăşi contingenţa „actului meu de a citi".

Să notăm mai întâi că, oricât de absorbit aş putea fi de lectură, nu încetez totuşi, din cauza asta, să fac să vină lumea la fiinţă; mai mult: lectura este un act care implică, în însăşi natura sa, existenţa lumii ca fond necesar. Asta nu înseamnă deloc că aş avea o cât de mică conşti-

ință a lumii, ci că am conștiință despre ea *ca fond*. Eu nu pierd deloc din vedere culorile, mișcările care mă înconjoară, nu încetez să aud sunetele, pur și simplu ele se pierd în totalitatea nediferențiată care servește ca fond lecturii mele. Corelativ, corpul meu nu încetează să fie indicat de către lume ca punctul de vedere total asupra totalității mundane, dar lumea ca fond este cea care îl indică. Astfel, corpul meu nu încetează *să fie existat* în totalitate în măsura în care el este contingența totală a conștiinței mele. El este, deopotrivă, ceea ce indică totalitatea lumii ca fond și totalitatea pe care eu o exist afectiv în conexiune cu aprehendarea obiectivă a lumii. Dar, în măsura în care un *acesta* particular se detașează ca formă pe fond de lume, el indică, corelativ, către o specificație funcțională a totalității corporale și, totodată, conștiința mea există o formă corporală care se ridică deasupra totalității-corp pe care ea o există. Cartea este citită și, în măsura în care eu exist și în care depășesc contingența vederii sau, dacă dorim, a lecturii, *ochii* apar ca formă pe fond de totalitate corporală. Bineînțeles, pe acest plan de existență, ochii nu sunt organul senzorial văzut de către celălalt, ci doar contextura însăși a conștiinței mele de a vedea, în măsura în care această conștiință este o structură a conștiinței mele mai largi despre lume. Într-adevăr, a avea conștiință înseamnă a avea mereu conștiință de lume și, astfel, lumea și corpul îi sunt mereu prezente, cu toate că în chip diferit, conștiinței mele. Dar această conștiință totală a lumii este conștiință a lumii ca fond pentru cutare sau cutare *acesta* particular și, astfel, așa cum conștiința se specifică în chiar actul său de neantizare, există prezență a unei structuri singulare a corpului pe fondul total al corporeității. Chiar în momentul în care citesc, eu nu încetez să fiu un corp așezat în cutare fotoliu, la trei metri de fereastră, în condițiile de presiune și de temperatură date. Iar eu nu încetez *să exist* această durere a indexului meu stâng, la fel cum nu încetez să-mi exist corpul în general. Doar că eu o exist în măsura în care ea dispare pe fondul de corporeitate ca o structură subordonată totalității corporale. Ea nu este nici absentă, nici inconștientă: ea face pur și simplu parte din această existență fără distanță a conștiinței poziționale pentru ea însăși. Dacă, peste un moment,

întorc paginile cărţii, durerea indexului meu, fără să devină prin asta obiect de cunoaştere, va trece la rangul de contingenţă existată ca formă pe o nouă organizare a corpului meu ca fond total de contingenţă. Aceste remarce corespund de altfel acestei observaţii empirice: că e mai uşor să te „sustragi“ unei dureri de index sau de şale atunci când citeşti decât unei dureri de ochi. Căci durerea de ochii *e chiar lectura mea* şi cuvintele pe care le citesc mă trimit la ea în orice clipă, în timp ce durerea mea de deget sau de şale, fiind aprehendarea lumii ca fond, este ea însăşi pierdută, ca structură parţială, în corpul ca aprehendare fundamentală a fondului de lume.

Dar iată că, dintr-o dată, încetez să citesc şi mă preocup acum de a-mi *percepe* durerea. Asta înseamnă că îmi îndrept asupra conştiinţei mele prezente, sau conştiinţă-vedere, o conştiinţă reflexivă. Astfel, textura actuală a conştiinţei mele reflectate – în particular durerea mea – este percepută şi pusă de conştiinţa mea reflexivă. Trebuie să ne amintim aici ceea ce am spus despre reflexie: este o sesizare totalitară şi fără punct de vedere, este o cunoaştere depăşită de ea însăşi şi care tinde să se obiectiveze, să proiecteze cunoscutul la distanţă pentru a putea să-l contemple şi să-l gândească. Mişcarea primă a reflexiei este deci aceea de a transcende calitatea de conştiinţă pură de durere către un *obiect-durere*. Astfel, ţinând cont de ceea ce am numit reflexie complice, reflexia tinde să facă din durere un *psihic*. Acest obiect psihic perceput de-a lungul durerii este *răul**. Acest obiect are toate caracteristicile durerii, dar este transcendent şi pasiv. Este o realitate care are timpul său propriu – nu timpul universului exterior, nici cel al conştiinţei: timpul psihic. Ea poate atunci suporta aprecieri şi determinaţii diverse. Ca atare, ea este distinctă de conştiinţa însăşi şi apare prin intermediul ei; ea rămâne permanentă în timp ce conştiinţa evoluează şi chiar această permanenţă este condiţia opacităţii şi pasivităţii răului. Dar, pe de altă parte, acest rău, în măsura în care este sesizat prin intermediul conştiinţei, are toate trăsăturile de uni-

---

* În acest pasaj cuvântul „rău“ (*mal*) are mai ales sensurile de „durere“, „afecţiune“, sensuri puternic exprimate de franţuzescul „mal“, dar care sunt prezente şi în echivalentul său românesc (*n. red.*).

tate, de interioritate şi de spontaneitate ale conştiinţei, dar degradate. Această degradare îi conferă individualitate psihică. Adică, de la început, el are o coeziune absolută şi fără părţi. În plus, el are durata sa proprie, de vreme ce este în afara conştiinţei şi posedă un trecut şi un viitor. Dar această durată, care nu este decât proiecţia temporalizării originare, este multiplicitate de interpenetrare. Acest rău este „penetrant“, „mângâietor“ etc. Iar aceste caracteristici nu vizează decât să ofere chipul în care acest rău se profilează în durată: sunt calităţi melodice. O durere care se dă prin elanuri urmate de opriri nu este sesizată de reflexie ca pură alternanţă de conştiinţe dureroase şi de conştiinţe nedureroase: pentru reflexia organizatoare, scurtele răgazuri *fac parte* din rău, aşa cum tăcerile fac parte dintr-o melodie. Ansamblul constituie *ritmul* şi *alura* răului. Dar în acelaşi timp în care este obiect pasiv, răul, în măsura în care este văzut prin intermediul unei spontaneităţi absolute care este conştiinţa, este proiecţie în însinele acestei spontaneităţi. În calitate de spontaneitate pasivă, el este magic: apare ca prelungindu-se de la sine, ca în întregime stăpân pe forma sa temporală. El apare şi dispare altfel decât obiectele spaţiotemporale: dacă eu nu mai văd masa, înseamnă că am întors capul; dar dacă nu-mi mai simt răul, înseamnă că „a plecat“. De fapt, se produce aici un fenomen analog cu ceea ce psihologii formei numesc iluzie stroboscopică. Dispariţia răului, dezamăgind proiectele pentrusinelui reflexiv, apare ca mişcare de recul, aproape ca voinţă. Există un animism al răului: el apare ca o fiinţă vie care îşi are forma, durata proprie, obişnuinţele sale. Bolnavii au cu el un fel de intimitate: când apare, el nu este un fenomen nou; este, va spune bolnavul, „criza mea de după-amiază“. Astfel, reflexia nu leagă între ele momentele aceleiaşi crize, ci, peste o întreagă zi, ea leagă crizele între ele. Totuşi, această sinteză de recunoaştere are un caracter special: ea nu vizează să constituie un obiect care să rămână existent chiar când n-ar mai fi dat conştiinţei (în felul unei uri care stă „aţipită“ sau rămâne „în inconştient“). De fapt, când răul se duce, el dispare cu adevărat, „*nu mai este*“. Dar urmează această curioasă consecinţă că, atunci când reapare, el se iveşte, în însăşi pasivitatea sa, printr-un fel de generaţie

spontanee. De exemplu, se simt uşor „apropierile", iată-l că „renaşte": „el este". Astfel, primele dureri, nu mai mult decât celelalte, nu sunt percepute pentru ele însele, ca textură simplă şi goală a conştiinţei reflectate: ele sunt „anunţurile" răului sau, mai degrabă, răul însuşi, care se naşte încet ca o locomotivă care se pune uşor în mişcare. Dar, pe de altă parte, trebuie remarcat că eu constitui răul *cu* durerea. Asta nu înseamnă deloc că sesizez răul drept cauză a durerii, ci, mai degrabă, cu fiecare durere concretă este ca şi cu o notă dintr-o melodie: ea este, totodată, melodia întreagă şi un „timp" al melodiei. De-a lungul fiecărei dureri eu sesizez răul în întregime şi totuşi el le transcende pe toate, căci este totalitatea sintetică a tuturor durerilor, tema care se amplifică prin ele şi de-a lungul lor. Dar materia răului nu se aseamănă cu cea a unei melodii: el este de natura trăitului pur, nu există nici o distanţă de la conştiinţa reflectată la durere, nici de la conştiinţa reflexivă la conştiinţa reflectată. Rezultă că răul este transcendent, dar fără distanţă. El este în afara conştiinţei mele, ca totalitate sintetică, şi deja foarte aproape de a fi *în altă parte*, dar, pe de altă parte, el este în ea, pătrunde în ea prin toate dantelurile sale, prin toate notele sale care *sunt conştiinţa mea*.

La acest nivel, ce a devenit *corpul*? A existat, remarcăm, un fel de sciziune în momentul proiecţiei reflexive: pentru conştiinţa nereflectată durerea *era* corpul; pentru conştiinţa reflexivă răul este distinct de corp, el are forma sa proprie, vine şi se duce. La nivelul reflexiv în care suntem plasaţi, adică înaintea intervenţiei lui pentru-celălalt, corpul nu este explicit şi tematic dat conştiinţei. Conştiinţa reflexivă este conştiinţă *a* răului. Numai că, dacă răul are o formă care îi este proprie şi un ritm melodic care îi conferă o individualitate transcendentă, el aderă la pentru-sine prin materia sa, de vreme ce este dezvăluit prin intermediul durerii şi ca unitate a tuturor durerilor mele de acelaşi tip. El este *al meu* în sensul că eu îi dau materia. Îl sesizez ca susţinut şi hrănit de un anumit mediu pasiv, a cărui pasivitate este proiecţia exactă în în-sinele facticităţii contingente a durerilor şi care este pasivitatea *mea*. Acest mediu nu este sesizat pentru el însuşi decât aşa cum e sesizată materia statuii când îi percep forma, şi totuşi

este aici: el este *pasivitatea pe care o macină răul* şi care îi oferă în mod magic forţe noi, ca pământul lui Anteu. Este corpul meu pe un plan nou de existenţă, ca pur corelativ noematic al unei conştiinţe reflexive. Îl vom numi *corp psihic*. El nu este încă deloc *cunoscut*, căci reflexia care caută să sesizeze conştiinţa dureroasă nu este cognitivă încă. Ea este afectivitate în apariţia sa originară. Ea sesizează răul ca pe un obiect, dar ca pe un obiect afectiv. Te îndrepţi mai întâi asupra durerii tale pentru a o urî, pentru a o îndura cu răbdare, pentru a o percepe ca intolerabilă, câteodată pentru a o iubi, pentru a te bucura de ea (dacă anunţă eliberarea, tămăduirea), pentru a o valoriza într-un fel oarecare. Şi, bineînţeles, răul e cel care este valorizat sau, mai degrabă, care se iveşte drept corelativ necesar al valorizării. Răul nu este deloc cunoscut, el este *suferit*, iar corpul, de asemenea, se dezvăluie prin rău şi conştiinţa îl suferă deopotrivă. Pentru a îmbogăţi cu structuri cognitive corpul aşa cum îi apare reflexiei, va fi nevoie de recursul la *celălalt*; nu putem să vorbim acum despre asta, căci pentru asta este nevoie să fi clarificat deja structurile corpului-pentru-celălalt. Totuşi, de pe-acum, putem nota că acest corp psihic, fiind proiecţia pe planul în-sinelui a intracontexturii conştiinţei, constituie materia implicită a *tuturor* fenomenelor lui *psyché*. Aşa cum corpul originar era existat de către fiecare conştiinţă ca propria sa contingenţă, corpul psihic este *suferit* drept contingenţa urii sau a iubirii, a actelor şi a calităţilor, dar această contingenţă are un caracter nou: în măsura în care era existată de către conştiinţă, ea era redobândirea conştiinţei de către în-sine: în măsura în care e suferită, *în* rău sau ură sau acţiune, prin reflexie ea este *proiectată în* în-sine. Ea reprezintă, de aceea, tendinţa fiecărui obiect psihic, dincolo de coeziunea sa magică, de a se divide în exterioritate, ea reprezintă, dincolo de raporturile magice care unesc obiectele psihice între ele, tendinţa fiecăruia dintre ele de a se izola într-o insularitate de indiferenţă: este deci ca un spaţiu implicit care subîntinde durata melodică a psihicului. În măsura în care corpul este materia contingentă şi indiferentă a tuturor evenimentelor noastre psihice, corpul determină un *spaţiu psihic*. Acest spaţiu nu are nici sus, nici jos, nici dreapta, nici stânga, el este

doar părțile sale în măsura în care coeziunea magică a psihicului vine să-i combată tendința către diviziunea de indiferență. El nu e mai puțin o caracteristică reală a lui *psyché*: nu că psyché ar fi *unită* cu un corp, ci, sub organizarea sa melodică, corpul este substanța sa și perpetua sa condiție de posibilitate. El este cel care apare din momentul în care noi *numim* psihicul; el este la baza mecanismului și chimismului metaforic de care ne foloseam pentru a clasa și pentru a explica evenimentele lui *psyché*; el este cel pe care îl vizăm și pe care îl informăm în imaginile (conștiințe imaginante) pe care le produceam pentru a viza și prezentifica sentimente absente; el este, în sfârșit, cel care motivează și, în oarecare măsură, justifică teoriile psihologice ca cea a inconștientului, probleme ca cea a păstrării amintirilor.

Este de la sine înțeles că am ales durerea psihică cu titlu de exemplu și că există mii de alte feluri, contingente ele însele, de a exista contingența noastră. În special, atunci când nici o durere, nici o distracție, nici o neplăcere precisă nu sunt „existate“ de conștiință, pentru-sinele nu încetează să se proiecteze dincolo de o contingență pură și, pentru a zice astfel, necalificată. Conștiința nu încetează „să aibă“ un corp. Afectivitatea cenestezică este atunci pură sesizare nepozițională a unei contingențe fără culoare, pură percepere de sine ca existență de fapt. Această sesizare perpetuă de către pentru-sinele meu a unui gust *fad* și fără distanță, care mă însoțește până și în eforturile mele de a mă elibera de el și care este gustul *meu*, este ceea ce am descris în altă parte sub numele de *Greață*. O greață discretă și insurmontabilă îi revelează continuu corpul meu conștiinței mele: se poate întâmpla ca noi să căutăm agreabilul sau durerea psihică pentru a ne elibera de ea, dar din momentul în care durerea sau agreabilul sunt existate de conștiință, ele exprimă, la rândul lor, facticitatea și contingența sa, iar ele se dezvăluie pe fond de greață. Departe de a trebui să înțelegem acest termen de *greață* ca o metaforă extrasă din îngrețoșările noastre fiziologice; dimpotrivă, pe fundamentul său se produc toate grețurile concrete și empirice (greața în fața cărnii putrezite, a sângelui proaspăt, a excrementelor etc.) care ne fac să vomăm.

## *II*
## *Corpul-pentru-celălalt*

Tocmai am descris fiinţa corpului *pentru-mine*. Pe acest plan ontologic, corpul meu e aşa cum l-am descris şi el *nu e decât asta*. În zadar s-ar căuta aici urmele vreunui organ fiziologic, ale unei constituţii anatomice şi spaţiale. El sau este centrul de referinţă indicat în gol de către obiectele-ustensile ale lumii sau este *contingenţa pe care pentru-sinele o există*; mai exact, aceste două moduri de a fi sunt complementare. Dar corpul cunoaşte aceleaşi avataruri ca şi pentru-sinele însuşi: el are alte planuri de existenţă. El există de asemenea *pentru celălalt*. În această nouă perspectivă ontologică trebuie noi să-l studiem acum. E acelaşi lucru să studiem felul în care corpul *meu* îi apare celuilalt sau cel în care corpul celuilalt îmi apare. Într-adevăr, am stabilit că structurile fiinţei-mele-pentru-celălalt sunt identice cu cele ale fiinţei celuilalt pentru mine. Pornind deci de la acestea din urmă vom stabili natura corpului-pentru-celălalt (adică a corpului celuilalt) din motive de comoditate.

Am arătat în capitolul precedent că nu corpul este ceea ce îmi arată celălalt la început. Într-adevăr, dacă relaţia fundamentală a fiinţei mele cu cea a celuilalt s-ar reduce la raporturile corpului meu cu corpul celuilalt, ea ar fi pură relaţie de exterioritate. Dar legătura mea cu celălalt este neconceptibilă dacă ea nu este o negaţie internă. Eu trebuie să-l sesizez pe celălalt mai întâi ca pe cel pentru care eu exist ca obiect; redobândirea ipseităţii mele face să apară celălalt ca obiect într-un al doilea moment al istorializării anteistorice; apariţia corpului celuilalt nu este deci prima întâlnire, ci, dimpotrivă, ea nu este decât un episod al relaţiilor mele cu celălalt şi, mai precis, al ceea ce am numit obiectivarea celuilalt; sau, dacă dorim, celălalt există pentru mine mai întâi şi eu îl sesizez în corpul său *mai apoi*; corpul celuilalt este pentru mine o structură secundară.

Celălalt, în fenomenul fundamental al obiectivării celuilalt, îmi apare ca transcendenţă transcendată. Adică, doar din faptul că eu mă proiectez către posibilităţile mele, îi depăşesc şi-i transcend transcen-

dența, ea este suspendată; este o transcendență-obiect. Eu sesizez această transcendență în lume şi, în mod originar, ca o anumită aşezare a lucrurilor-ustensile ale lumii *mele*, în măsura în care ele indică *pe deasupra* şi un centru de referință secundar care este în mijlocul lumii şi care nu sunt eu. Aceste indicații nu sunt deloc, spre deosebire de indicațiile care mă *indică*, constitutive locului indicator: sunt proprietăți laterale ale obiectului. Celălalt, am văzut, n-ar putea fi un concept constitutiv lumii. Ele au deci toate o contingență originară şi caracterul unui *eveniment*. Dar centrul de referință pe care ele îl indică este chiar *celălalt* ca transcendență pur şi simplu contemplată sau transcendată. Către celălalt mă trimite dispunerea secundară a obiectelor ca la organizatorul sau beneficiarul acestei dispuneri, pe scurt, la un instrument care dispune ustensilele în vederea unui scop pe care-l produce el însuşi. Dar pe acest scop, la rândul său, eu îl depăşesc şi îl folosesc, el este în mijlocul lumii şi eu pot să mă servesc de el pentru propriile mele scopuri. Astfel, celălalt este mai întâi indicat de lucruri ca un instrument. Şi pe mine lucrurile mă indică drept un instrument, iar eu sunt corp tocmai în măsura în care mă indic prin lucruri. Celălalt deci, în calitate de corp, e cel pe care lucrurile îl indică prin dispunerea lor laterală şi secundară. Realitatea e chiar că eu nu cunosc ustensile care să nu se refere, în mod secundar, la corpul celuilalt. Dar eu nu puteam să iau nici un punct de vedere, mai înainte, asupra corpului meu, în măsura în care el era desemnat de către lucruri. El este, într-adevăr, punctul de vedere asupra căruia eu nu pot să iau nici un punct de vedere, instrumentul pe care eu nu-l pot utiliza cu ajutorul nici unui instrument. Atunci când, prin gândirea universalizatoare, încercam să-l gândesc în gol ca pur instrument în mijlocul lumii, rezulta imediat prăbuşirea lumii ca atare. Dimpotrivă, din simplul fapt că *eu nu sunt celălalt*, corpul său îmi apare în mod originar ca un punct de vedere asupra căruia eu pot să iau un punct de vedere, un instrument pe care-l pot folosi cu alte instrumente. El este indicat de cercul lucrurilor-ustensile, dar el indică, la rândul său, alte obiecte şi, în final, se integrează lumii mele şi îmi indică *corpul meu*. Astfel, corpul celuilalt este radical diferit de corpul-meu-pentru-

mine: el este unealta care eu nu sunt şi pe care o utilizez (sau care îmi rezistă, ceea ce înseamnă acelaşi lucru). El mi se prezintă în mod originar cu un anume coeficient obiectiv de utilitate şi adversitate. Corpul celuilalt este deci celălalt însuşi, ca transcendenţă-instrument. Aceleaşi remarce se aplică corpului celuilalt ca ansamblu sintetic de organe sensibile. Noi nu vom *descoperi* în şi prin corpul celuilalt posibilitatea pe care o are celălalt de a ne cunoaşte. Ea se dezvăluie în mod fundamental în şi prin *ființa-mea-obiect pentru* celălalt, adică ea este structura esenţială a relaţiei noastre originare cu celălalt. Şi în această relaţie originară, fuga lumii *mele* către celălalt este deopotrivă dată. Prin redobândirea ipseităţii mele, eu transcend transcendența celuilalt în măsura în care această transcendenţă este permanentă posibilitate de a mă sesiza ca obiect. Din această cauză, ea devine transcendenţă pur dată şi depăşită către scopurile mele proprii, transcendenţă care „este-aici" pur şi simplu, iar cunoaşterea pe care celălalt o are despre mine şi despre lume devine cunoaştere-obiect. Adică ea este o proprietate dată a celuilalt, proprietate pe care pot la rândul meu *s-o cunosc*. La drept vorbind, această cunoaştere pe care o capăt rămâne goală, în sensul că eu nu voi cunoaşte niciodată *actul de cunoaştere*: acest act fiind pură transcendenţă, el nu poate să fie sesizat decât de către el însuşi sub formă de conştiinţă nonthetică sau prin reflexie născută din el. Ceea ce eu cunosc e doar cunoaşterea ca *ființă-aici* sau, dacă dorim, *ființa-aici a cunoaşterii*. Astfel, această relativitate a organului senzorial care i se dezvăluia raţiunii mele universalizatoare, dar care nu putea să fie gândită – când era vorba de propriul meu simţ – fără a determina prăbuşirea lumii, este sesizată de mine *mai întâi* atunci când îl sesizez pe celălalt-obiect şi este sesizată *fără primejdie*, de vreme ce, celălalt făcând parte din universul meu, relativitatea sa nu ar putea determina prăbuşirea acestui univers. Acest simţ al celuilalt este *simț cunoscut ca şi cunoscând*. Se vede cum, deopotrivă, se explică eroarea psihologilor, care definesc *simțul meu* prin simțul celuilalt şi care dau organului sensibil, aşa cum este el pentru mine, o relativitate care aparţine ființei-sale-pentru-celălalt, şi cum această eroare devine adevăr dacă o replasăm la nivelul său de ființă

după ce vom fi determinat ordinea adevărată a ființei și a cunoașterii. Astfel, obiectele lumii mele indică în mod lateral un centru-de-referință-obiect care este celălalt. Dar acest centru, la rândul său, îmi apare dintr-un punct de vedere fără punct de vedere care este cel al meu, care este corpul meu sau contingența mea. Într-un cuvânt, pentru a folosi o expresie improprie, dar curentă, eu îl *cunosc pe celălalt prin simțuri*. Așa cum celălalt este instrumentul pe care-l folosesc cu ajutorul instrumentului care sunt și pe care nici un instrument nu-l mai poate utiliza, tot astfel el este ansamblul de organe sensibile care se revelează *cunoașterii mele sensibile*, adică el este o facticitate care îi apare unei facticități. Astfel poate să existe, la locul său adevărat în ordinea cunoașterii și a ființei, un studiu al organelor sensibile ale celuilalt așa cum sunt ele cunoscute senzorial de către mine. Și acest studiu va ține cont în cel mai înalt grad de funcția acestor organe sensibile *care este aceea de a cunoaște*. Dar această cunoaștere, la rândul său, va fi pur obiect pentru mine: de aici, de exemplu, falsa problemă a „vederii răsturnate". De fapt, în mod originar, organul senzorial al celuilalt nu este deloc un instrument de cunoaștere pentru celălalt, el este pur și simplu cunoașterea celuilalt, actul său pur de a cunoaște, în măsura în care această cunoaștere există în modul obiectului în universul meu.

Totuși, încă nu am definit corpul celuilalt decât în măsura în care el este indicat în mod lateral de către lucrurile-ustensile ale universului meu. Asta nu ne oferă, la drept vorbind, ființa-sa-aici în „carne și oase". Desigur, corpul celuilalt este peste tot în chiar indicația pe care o dau lucrurile-ustensile, în măsura în care ele se revelează ca utilizate și cunoscute de către el. Acest salon în care îl aștept pe stăpânul casei îmi revelează, în totalitatea sa, corpul proprietarului său: acest fotoliu este fotoliul-în-care-el-se-așază, acest birou este biroul-la-care-scrie, această fereastră este fereastra prin care intră lumina-care-luminează-obiectele-pe-care-el-le-vede. Astfel, el este schițat din toate părțile și această schiță este schiță-obiect; un obiect poate să vină în orice clipă să o umple cu materia sa. Dar stăpânul casei încă „nu este aici". El este *în altă parte*, este *absent*.

Dar tocmai am văzut că absența este o structură a *ființei-aici*. A fi absent, înseamnă a-fi-în-altă-parte-în-lumea-mea; înseamnă a fi deja dat pentru mine. Din momentul în care primesc o scrisoare de la vărul meu din Africa, ființa-sa-în-altă-parte îmi este dată concret prin chiar indicațiile acestei scrisori și această ființă-în-altă-parte este o ființă-undeva: este deja corpul său. Nu s-ar explica altfel faptul că însăși scrisoarea de la femeia iubită îl emoționează în mod senzual pe amantul său: întreg corpul iubitei este prezent ca absență în aceste linii și pe această hârtie. Dar ființa-în-altă-parte, fiind o *ființă-aici* în raport cu un ansamblu concret de lucruri ustensile, într-o *situație concretă*, este deja facticitate și contingență. Nu doar *întâlnirea* pe care o am astăzi cu Pierre definește contingența sa și pe a mea, absența sa de ieri definea de asemenea contingențele și facticitățile noastre. Iar această facticitate a absentului este implicit dată în aceste lucruri-ustensile care îl indică; brusca sa apariție nu-i adaugă nimic. Astfel, corpul celuilalt este *facticitatea* sa ca ustensilă și ca sinteză de organe sensibile în măsura în care ea se revelează facticității mele. Ea îmi este dată din momentul în care celălalt există pentru mine în lume, prezența celuilalt sau absența sa nu schimbă nimic.

Dar iată că Pierre apare, el intră în camera mea. Această apariție nu schimbă nimic din structura fundamentală a raportului meu cu el: ea este contingență, dar așa cum absența sa era contingență. *Obiectele* mi-l indică: ușa pe care o împinge indică o prezență umană când se deschide în fața lui, la fel fotoliul în care se așază etc.; dar obiectele nu încetau să-l indice în timpul absenței sale. Și, desigur, eu exist pentru el, el îmi vorbește; dar existam tot așa și ieri, atunci când îmi trimitea acest plic care este acum pe masa mea pentru a mă anunța de venirea sa. Totuși, există ceva nou: faptul că el apare acum pe fond de lume, ca un *acesta* pe care pot să-l privesc, să-l percep, să-l utilizez direct. Ce înseamnă asta? Mai întâi, înseamnă că facticitatea celuilalt, adică contingența ființei sale, este *explicită* acum, în loc să fie implicit conținută în indicațiile laterale ale lucrurilor-ustensile. Această facticitate e chiar cea pe care el o *există* în și prin pentru-sinele său; e cea pe

care el o trăiește perpetuu prin greață ca sesizare nepozițională a unei contingențe care el este, ca pură aprehendare de sine în calitate de existență de fapt. Într-un cuvânt, este *cenestezia* sa. Apariția celuilalt este dezvăluire a gustului ființei sale ca existență imediată. Numai că eu nu simt acest gust așa cum îl simte el. Greața nu este pentru el cunoaștere, ea este percepere nonthetică a contingenței care el *este*; ea este depășire a acestei contingențe către posibilități proprii ale pentru-sinelui; ea este contingență existată, contingență suferită și refuzată. E chiar această contingență – și nimic altceva – pe care o sesizez acum. Numai că eu *nu sunt* această contingență. Eu o depășesc către propriile mele posibilități, dar această depășire este transcendența *unui celălalt*. Ea îmi este în întregime dată și fără scăpare; ea este iremediabilă. Pentru-sinele celuilalt se smulge din această contingență și o depășește perpetuu. Dar, în măsura în care eu transcend transcendența celuilalt, o fixez; ea nu mai este un refugiu împotriva facticității: dimpotrivă, participă la rândul său la facticitate: emană din ea. Astfel, nimic nu vine să se interpună între contingența pură a celuilalt ca *gust pentru sine* și conștiința mea. Tocmai *acest* gust, așa cum este el existat, e cel pe care îl simt. Numai că, din simplul fapt al alterității mele, acest gust apare ca un *acesta* cunoscut și dat în mijlocul lumii. Acest corp al celuilalt îmi este dat ca în-sinele pur al ființei sale – în-sine printre în-sine și pe care eu îl depășesc către posibilitățile mele. Acest corp al celuilalt se revelează deci prin două caracteristici la fel de contingente: el este aici și ar putea să fie în altă parte, adică lucrurile-ustensile ar putea să se dispună altfel în raport cu el, să îl indice în alt fel, distanțele de la scaun la el ar putea să fie altele – el este astfel și ar putea să fie altfel, adică eu îi sesizez contingența originară sub forma unei configurații obiective și contingente. Dar, în realitate, aceste două trăsături sunt totuna. A doua nu face decât să prezentifice, să o expliciteze pentru mine pe prima. Corpul celuilalt este faptul pur al prezenței celuilalt în lumea *mea*, ca o ființă-aici care se traduce printr-o ființă-astfel. Deci, însăși existența celuilalt ca celălalt-pentru-mine implică faptul că el se dezvăluie ca unealtă posedând proprietatea de a cunoaște și că această proprietate de a cunoaște este

legată de o existență oarecare obiectivă. E ceea ce vom numi necesitatea pentru celălalt de a fi contingent pentru mine. De îndată ce aici *există* un altul, trebuie să concluzionăm că el este un instrument înzestrat cu organe sensibile oarecare. Dar aceste considerații nu fac decât să arate necesitatea abstractă pentru celălalt de a avea un corp. Corpul celuilalt, în măsura în care eu îl întâlnesc, este dezvăluirea ca obiect-pentru-mine a formei contingente pe care o ia necesitatea acestei contingențe. Oricare celălalt trebuie să aibă organe sensibile, dar nu în mod necesar *aceste* organe sensibile, nu *un chip* şi, în sfârşit, nu *acest chip*. Dar chip, organe sensibile, prezență: toate astea nu sunt altceva decât forma contingentă a necesității pentru celălalt de *a se exista* ca aparținând unei rase, unei clase, unei pături sociale etc., în măsura în care această formă contingentă este depăşită de către o transcendență *care nu are spre a o exista*. Ceea ce este *gust de sine* pentru celălalt devine pentru mine *carne a celuilalt*. Carnea este contingență pură a prezenței. Ea este în mod obişnuit ascunsă de către veşmânt, fard, tunsoarea părului sau a bărbii, expresie etc. dar, în cursul unei lungi relații cu o persoană, vine întotdeauna o clipă in care toate aceste măşti se desfac şi în care mă aflu în prezența *contingenței pure a prezenței sale*; în acest caz, pe un chip sau pe alte membre ale unui corp, am intuiția pură a cărnii. Această intuiție nu e numai cunoaştere; ea este aprehendare afectivă a unei contingențe absolute, şi această aprehendare este un tip particular de *greață*.

Corpul celuilalt este deci facticitatea transcendenței transcendate în măsura în care ea se referă la facticitatea mea. Eu nu-l sesizez niciodată pe celălalt în calitate de corp fără să sesizez, în acelaşi timp, într-un chip neexplicit, corpul meu ca centrul de referință indicat de către celălalt. Dar, tot aşa, nu s-ar putea percepe corpul celuilalt *în calitate de carne* ca obiect izolat având cu ceilalți *aceşti* pure relații de exterioritate. Aceasta nu este adevărat decât pentru *cadavru*. Corpul celuilalt în calitate de carne îmi este imediat dat ca centru de referință al unei situații care se organizează sintetic în jurul lui, iar el este inseparabil de această situație; nu trebuie deci să întrebi cum poate corpul celuilalt să fie mai întâi corp pentru mine şi apoi să vină în

situație. Celălalt îmi este în mod originar dat în calitate de *corp în situație*. Nu există deci, de exemplu, mai întâi corp și apoi acțiune. Corpul este contingența obiectivă a acțiunii celuilalt. Astfel regăsim, pe un alt plan, o necesitate ontologică pe care am subliniat-o cu ocazia corpului meu pentru mine: contingența pentru-sinelui, spuneam, nu poate fi existată decât în și printr-o transcendență, ea este redobândirea perpetuu depășită și perpetuu redobândită a pentru-sinelui de către în-sine pe fondul neantizării primare. În mod asemănător, aici, un corp al celuilalt în calitate de carne nu ar putea *să se insereze* într-o situație definită în prealabil. Ci el este chiar cel pornind de la care există situație. De asemenea, el n-ar putea să existe decât în și printr-o transcendență. Numai că această transcendență este mai întâi transcendată; ea este ea însăși obiect. Astfel, corpul lui Pierre nu este mai întâi o mână care, apoi, ar putea să apuce acest pahar: o astfel de concepție ar tinde să pună cadavrul la originea corpului viu. Ci e complexul mână-pahar, în măsura în care *carnea* mâinii exprimă contingența originară a acestui complex. Departe ca relația corpului cu obiectele să fie o problemă, noi nu sesizăm niciodată corpul în afara acestei relații. Astfel, corpul celuilalt este *semnificativ*. Semnificația nu este nimic altceva decât o mișcare fixată in transcendență. Un corp este corp în măsura în care această masă de carne, care *este* el, se definește prin masa pe care el o privește, prin scaunul pe care îl ia, prin trotuarul pe care merge etc. dar, împingând lucrurile mai departe, n-ar putea fi vorba să epuizăm semnificațiile care constituie corpul prin referire la acțiunile concrete, la utilizarea rațională a complexelor-ustensile. Corpul este totalitate a relațiilor semnificante cu lumea: în acest sens, el se definește, de asemenea, prin referire la aerul pe care îl respiră, la apa pe care o bea, la carnea pe care o mănâncă. Într-adevăr, corpul n-ar putea să apară fără să susțină relații semnificatoare cu totalitatea a ceea ce este. Ca și *acțiunea*, *viața* este transcendență transcendată și semnificație. Nu există diferență de natură între viața concepută ca totalitate și acțiune. Viața reprezintă ansamblul de semnificații care se transcend către obiecte care nu sunt puse ca *aceștia* pe fond de lume. *Viața* este *corpul-fond* al celuilalt, în opozi-

ţie cu corpul-formă, în măsura în care acest corp-fond poate să fie sesizat nu numai de către pentru-sinele celuilalt în mod implicit şi non-poziţional, ci chiar în mod explicit şi obiectiv de către *mine*: el apare atunci ca formă semnificantă pe fond de univers, dar fără a înceta să fie fond pentru celălalt, şi apare tocmai *în calitate de fond*. Dar, aici, se impune să facem o distincţie importantă: într-adevăr, corpul celuilalt îi apare „corpului meu". Asta înseamnă că există o facticitate a punctului meu de vedere asupra celuilalt. În acest sens, nu trebuie câtuşi de puţin confundată posibilitatea mea de a sesiza un organ (un braţ, o mână) pe fond de totalitate corporală cu aprehendarea mea explicită a corpului celuilalt sau a anumitor structuri ale acestui corp în măsura în care ele sunt trăite de către celălalt în calitate de *corp-fond*. Doar în al doilea caz îl sesizăm pe celălalt ca viaţă. În primul, într-adevăr, se poate întâmpla ca noi să sesizăm drept fond ceea ce este formă pentru el. atunci când îi privesc mâna, restul corpului se unifică în fond. Dar poate că tocmai fruntea sau toracele său sunt cele care există nonthetic, ca formă pe un fond în care braţele şi mâinile sale sunt diluate.

De aici rezultă, bineînţeles, că fiinţa corpului celuilalt este o totalitate sintetică pentru mine. Asta înseamnă: 1° că eu n-aş putea niciodată sesiza corpul celuilalt decât pornind de la o situaţie totală care îl indică; 2° că eu n-aş putea percepe izolat un organ oarecare al corpului celuilalt şi că îmi desemnez mereu fiecare organ singular pornind de la totalitatea *cărnii* sau a *vieţii*. Astfel, perceperea mea a corpului celuilalt este radical diferită de perceperea mea a lucrurilor.

1° Celălalt se mişcă între limite care apar în legătură imediată cu mişcările sale şi care sunt termenii pornind de la care îmi indic semnificaţia acestor mişcări. Aceste limite sunt, în acelaşi timp, spaţiale şi temporale. În mod spaţial, paharul plasat *la distanţă* de Pierre este semnificaţia gestului său actual. Astfel, eu mă duc, în chiar percepţia mea, de la ansamblul „masă-pahar-sticlă etc." la mişcarea braţului pentru a-mi anunţa ceea ce el este. Dacă braţul este vizibil şi dacă paharul este ascuns, eu percep mişcarea lui Pierre pornind de la ideea pură de *situaţie* şi pornind de la termenii vizaţi în gol dincolo de

obiectele care îmi ascund paharul, ca semnificație a gestului. În mod temporal, eu sesizez întotdeauna gestul lui Pierre în măsura în care el îmi e în prezent revelat pornind de la termenii viitori către care el tinde. Astfel, îmi anunț prezentul corpului prin viitorul său și, în mod și mai general, prin viitorul lumii. Nu se va putea niciodată înțelege nimic din problema psihologică a perceperii corpului celuilalt dacă nu se înțelege mai întâi acest adevăr de esență, că acesta este perceput cu totul altfel decât celelalte corpuri: căci pentru a percepe corpul celuilalt se merge mereu de la ceea ce este în afara lui, în spațiu și în timp, la el însuși; gestul său este sesizat „de-a-ndăratelea", printr-un fel de inversiune a timpului și a spațiului. A-l percepe pe celălalt înseamnă a-ți anunța prin lume ceea ce el este.

2° Eu nu percep niciodată un braț care se ridică de-a lungul unui corp imobil: eu îl percep pe Pierre-care-ridică-mâna. Și nu trebuie să înțelegem prin asta că raportez prin judecată mișcarea mâinii la o „conștiință" care ar provoca-o; eu nu pot sesiza mișcarea mâinii sau a brațului decât ca o structură temporală a întregului corp. Întregul este aici cel care determină ordinea și mișcările părților. Pentru a ne convinge de faptul că este vorba aici într-adevăr de o percepție originară a corpului celuilalt, e de ajuns să ne amintim oroarea pe care o poate suscita vederea unui braț tăiat care „nu are aerul că aparține corpului" sau vreuna din acele percepții rapide în care vedem, de exemplu, o mână (al cărei braț e ascuns) cățărându-se ca un păianjen de-a lungul canatului unei uși. În aceste cazuri diferite, există o dezintegrare a corpului; și această dezintegrare este sesizată ca extraordinară. Se cunosc, pe de altă parte, dovezile pozitive pornind de la care au tras adesea concluzii gestaltiștii. Este izbitor, într-adevăr, că fotografia înregistrează o grosime enormă a mâinilor lui Pierre atunci când le întinde înainte (pentru că ea le sesizează în dimensiunile lor proprii și fără legătură sintetică cu totalitatea corporală), în timp ce noi percepem aceleași mâini fără grosime aparentă, dacă le privim cu ochiul liber. În acest sens, corpul apare pornind de la situație ca totalitate sintetică a *vieții* și a *acțiunii*.

Se înțelege de la sine, după aceste câteva remarce, că nu putem distinge în nici un fel corpul lui Pierre de Pierre-pentru-mine. Pentru

mine, există numai corpul celuilalt, eu diferitele sale semnificaţii; a-fi-obiect-pentru-celălalt sau a-fi-corp, aceste două modalităţi ontologice sunt expresii riguros echivalente ale fiinţei-pentru-celălalt a pentru-sinelui. Astfel, semnificaţiile nu trimit la un psihism misterios: ele *sunt* acest psihism în măsura în care el este transcendenţă-transcendată. Fără îndoială, există o criptologie a psihicului: anumite fenomene sunt „ascunse". Dar asta nu înseamnă câtuşi de puţin că semnificaţiile se referă la un „dincolo de corp". Ele se referă la lume şi la ele însele. În special, aceste manifestări emoţionale sau, într-un fel mai general, fenomenele impropriu numite *de expresie* nu ne *indică* deloc o afecţiune ascunsă şi trăită prin vreun psihism, care ar fi obiectul material al cercetărilor psihologului: această încruntare de sprâncene, această roşeaţă, această bâlbâială, această uşoară tremurare a mâinilor, aceste priviri în jos care par deopotrivă timide şi ameninţătoare nu *exprimă* mânia, ele *sunt* mânia. Să evităm neînţelegerile posibile: în sine însuşi, un pumn strâns nu este nimic şi nu înseamnă nimic. Dar, de asemenea, nu percepem niciodată *un pumn strâns*: noi percepem un om care, într-o anume situaţie, strânge pumnul. Acest act semnificativ, considerat în legătură cu trecutul şi posibilii, înţeles pornind de la totalitatea sintetică „corp în situaţie", este mânia. Ea nu trimite la nimic altceva decât la acţiuni în lume (a lovi, a insulta etc.), adică la noi atitudini semnificatoare ale corpului. Nu putem să ieşim de aici: „obiectul psihic" este în întregime oferit percepţiei şi el este inconceptibil în afara unor structuri corporale. Dacă până acum nu ne-am dat seama de asta, sau dacă cei care au susţinut-o, ca behavioriştii, nu au înţeles ei înşişi foarte bine ce voiau să spună şi au declanşat scandalul din jurul lor, e pentru că se crede cu uşurinţă că toate percepţiile sunt de acelaşi tip. În realitate, percepţia trebuie să ne ofere imediat obiectul spaţio-temporal. Structura sa fundamentală este negaţia internă; şi ea îmi oferă obiectul *aşa cum este*, nu ca o imagine vană a unei realităţi intangibile. Dar, tocmai pentru asta, fiecărui tip de realitate îi corespunde o structură de percepţie nouă. Corpul este obiectul psihic prin excelenţă: *sigurul obiect psihic*. Dar dacă se consideră că el este transcendenţă-transcendată, percepţia sa

n-ar putea fi *prin natură* de acelaşi tip cu cea a obiectelor neînsufleţite. Şi nu trebuie să înţelegem prin asta că ar fi progresiv îmbogăţită, ci că, în mod originar, ea are o altă structură. Astfel, nu e necesar să recurgem la obişnuinţă sau la raţionamentul prin analogie pentru a explica faptul că noi înţelegem conduitele expresive: aceste conduite se oferă în mod originar percepţiei drept comprehensibile: sensul lor face parte din fiinţa lor precum culoarea hârtiei face parte din fiinţa hârtiei. Nu mai este deci necesar să te raportezi la alte conduite pentru a le înţelege, aşa cum nu trebuie să te raportezi la culoarea mesei, a frunzişului sau a altor hârtii pentru a o percepe pe cea a foii care este aşezată în faţa ta.

Totuşi, corpul celuilalt ne este dat în mod imediat ca fiind ceea ce celălalt *este*. În acest sens, noi îl sesizăm ca pe ceea ce este perpetuu depăşit către un scop prin fiecare semnificaţie particulară. Să luăm un bărbat care merge. De la început, eu îi înţeleg mersul pornind de la un ansamblu spaţio-temporal (stradă-şosea-trotuar-magazine-autovehicule etc.), ale cărui numeroase structuri reprezintă sensul-devenit al mersului. Eu percep acest mers mergând de la viitor la prezent – măcar că viitorul despre care este vorba aparţine timpului universal şi este un pur „acum" care nu este încă aici. Mersul însuşi, pură devenire inaccesibilă şi neantizatoare, este *prezentul*. Dar acest prezent este depăşire către un capăt viitor al *ceva* care merge: dincolo de prezentul pur şi insesizabil al mişcării braţului, încercăm să sesizăm substratul mişcării. Acest substrat pe care nu-l sesizăm niciodată aşa *cum este*, decât în cadavru, este totuşi mereu aici ca depăşitul, *trecutul* [*le dépassé*, le passé]. Atunci când vorbesc de un braţ-în-mişcare, eu consider acest braţ care *era în repaus* ca substanţă a mişcării. Am arătat, în a doua parte, că o asemenea concepţie nu este de susţinut: ceea ce se mişcă nu poate fi braţul imobil, mişcarea este o boală a fiinţei. Nu e mai puţin adevărat că mişcarea psihică se referă la două termene, termenul viitor al *rezultatului* său şi termenul trecut: organul imobil pe care îl alterează şi-l depăşeşte. Şi eu percep mişcarea-braţului ca o perpetuă şi insesizabilă trimitere către o fiinţă-trecută. Eu nu văd câtuşi de puţin această fiinţă-trecută (braţul,

piciorul, corpul în întregime în repaus), eu nu pot niciodată decât s-o întrevăd *prin intermediul* mişcării care o depăşeşte şi la care eu sunt prezentă, la fel cum se zăreşte o pietricică de pe fundul râului prin mişcarea apelor. Totuşi, această imobilitate de ființă mereu *depăşită*, niciodată *realizată*, la care mă refer perpetuu pentru a numi *ceea ce este* în mişcare, este facticitatea pură, *carnea* pură, purul *în-sine* ca trecut perpetuu paseificat al transcendenței-transcendate.

Acest pur în-sine care nu există decât în calitate de *depăşit*, decât în şi prin această depăşire, cade la statutul de *cadavru* dacă încetează să fie revelat şi ascuns deopotrivă de transcendența-transcendată. În calitate de *cadavru*, adică de *pur trecut al unei vieți*, de simplu vestigiu, nu este încă într-adevăr comprehensibil decât pornind de la depăşirea care nu-l mai depăşeşte: el este *ceea ce a fost depăşit către situații continuu reînnoite*. Dar în măsura în care, pe de altă parte, apare în prezent ca pur în-sine, el există în raport cu alți „aceşti" în simpla relație de exterioritate indiferentă: cadavrul *nu mai este în situație*. În acelaşi timp, el se prăbuşeşte, în el însuşi, într-o multiplicitate de ființe care susțin, fiecare cu celelalte, relații de pură exterioritate. Studiul exteriorității care susține mereu facticitatea, în măsura în care această exterioritate nu este niciodată perceptibilă decât în cazul cadavrului, este *anatomia*. Reconstituirea sintetică a viețuitorului pornind de la cadavre este *fiziologia*. Ea s-a condamnat, de la început, să nu înțeleagă nimic din viață, de vreme ce o concepe pur şi simplu ca pe o modalitate particulară a morții, de vreme ce vede divizibilitatea la infinit a cadavrului ca primară şi nu cunoaşte unitatea sintetică a „depăşirii către", pentru care divizibilitatea la infinit este pur şi simplu *trecut*. Chiar studiul vieții viețuitorului, chiar vivisecțiile, chiar studiul vieții protoplasmei, chiar embriologia sau studiul oului n-ar putea regăsi viața: organul pe care îl observăm este viu, dar el nu este topit în unitatea sintetică a *unei vieți*, el este înțeles pornind de la anatomie, adică pornind de la moarte. Ar fi deci o eroare enormă să identificăm corpul celuilalt, care ni se dezvăluie în mod originar, cu corpul anatomo-fiziologiei. Greşeala este la fel de gravă ca cea de a confunda simțurile noastre „pentru noi" cu organele noastre senzori-

ale pentru celălalt. Corpul celuilalt este facticitatea transcendenței-transcendate în măsura în care această facticitate este în mod perpetuu *naştere*, adică se referă la exterioritatea de indiferență a unui în-sine perpetuu depăşit.

Aceste considerații ne permit să explicăm ceea ce numim *caracter*. Trebuie să remacăm că, în fapt, caracterul nu are existență distinctă decât în calitate de obiect de cunoaştere pentru celălalt. Conştiința nu-şi cunoaşte defel caracterul – în afară de cazul când se determină în mod reflexiv, pornind de la punctul de vedere al celuilalt –, ea îl există în indistincție pură, în mod netematic şi nonthetic, în experiența pe care o face despre propria sa contingență şi în neantizarea prin care îşi recunoaşte şi-şi depăşeşte facticitatea. Din această cauză pura descriere introspectivă de sine nu oferă nici un caracter: eroul lui Proust „nu are" caracter direct sesizabil; el se dă mai întâi, în măsura în care este conştient de el însuşi, ca un ansamblu de reacții generale şi comune tuturor oamenilor („mecanisme" ale pasiunii, emoții, ordine de apariție a amintirilor etc.), în care fiecare poate să se recunoască: înseamnă că aceste reacții aparțin „naturii" generale a psihicului. Dacă ajungem (aşa cum a încercat Abraham în cartea sa despre Proust) să determinăm caracterul eroului proustian (referitor, de exemplu, la slăbiciunea, pasivitatea sa, la legătura singulară între dragoste şi bani pe care o găsim la el), e pentru că interpretăm datele brute: luăm față de ele un punct de vedere exterior, le comparăm şi încercăm să degajăm din ele relații permanente şi obiective. Dar asta necesită un recul: câtă vreme cititorul, urmând optica generală a lecturii, se identifică cu eroul romanului, caracterul lui „Marcel" îi scapă; mai mult, el nu există la acest nivel. El nu apare decât dacă eu rup complicitatea care mă uneşte cu scriitorul, decât dacă nu mai consider cartea ca pe un confident, ci ca pe o confidență, mai mult: ca pe un *document*. Acest caracter nu există deci decât pe planul lui pentru-celălalt şi e motivul pentru care maximele şi descrierile „moraliştilor", adică ale autorilor francezi care au întreprins o psihologie obiectivă şi socială, nu se suprapun niciodată cu experiența trăită a subiectului. Dacă însă caracterul este în mod esențial *pentru celălalt*, el n-ar

putea să se distingă de corp, aşa cum l-am descris noi. A presupune, de exemplu, că temperamentul este *cauza* caracterului, că „temperamentul sanguin" este *cauza* irascibilităţii, înseamnă a pune caracterul ca o entitate psihică, prezentând toate aspectele obiectivităţii, şi totuşi subiectivă şi *suferită* de subiect. În realitate, irascibilitatea celuilalt este cunoscută din afară şi este de la bun început transcendată de transcendenţa mea. În acest sens, ea nu se distinge de „temperamentul sanguin", de exemplu. În cele două cazuri, noi sesizăm aceeaşi roşeaţă apoplectică, aceleaşi aspecte corporale, dar noi transcendem altfel aceste date, conform proiectelor noastre: vom avea de-a face cu *temperamentul* dacă vom avea în vedere această roşeaţă ca manifestare a *corpului-fond*, adică separând-o de legăturile sale cu situația; dacă încercăm s-o înţelegem *pornind de la cadavru*, vom putea să-i începem studîul fiziologic şi medical; dacă, dimpotrivă, o vom avea în vedere pornind de la situația globală, ea va fi mânia însăşi sau măcar o promisiune de mânie sau, mai degrabă, o mânie promisă, adică un raport permanent cu lucrurile-ustensile, o potenţialitate. Între temperament şi caracter, nu există deci decât o diferenţă de judecată, iar caracterul se identifică cu corpul. E ceea ce justifică tentativele a numeroşi autori de a institui o fiziognomonie ca bază a studiilor caracterologice şi, în special, frumoasele studii ale lui Kretschmer asupra caracterului şi structurii corpului. Într-adevăr, caracterul celuilalt este imediat dat intuiţiei ca ansamblu sintetic. Asta nu înseamnă că am putea să-l *descriem* imediat. Va fi nevoie de timp pentru a face să apară structuri diferenţiate, pentru a explicita anumite date pe care le-am sesizat imediat în mod afectiv, pentru a transforma această indistincţie globală care este corpul celuilalt în formă organizată. Ne vom putea înşela, va fi de asemenea îngăduit să recurgem la cunoştințe generale şi discursive (legi stabilite în mod empiric sau statistic în legătură cu alţi indivizi) pentru *a interpreta* ceea ce vedem. Dar, oricum, nu este vorba decât de a explicita şi de a organiza, în vederea previziunii şi acţiunii, conținutul intuiţiei noastre primare. E, fără nici o îndoială, ceea ce vor să spună oamenii care repetă că „prima impresie nu înşală". Într-adevăr, de la prima întâlnire, celălalt este

dat în întregime şi imediat, fără văl, nici mister. A studia înseamnă aici a înțelege, a dezvolta şi a aprecia.

Totuşi, celălalt este dat astfel în ceea ce el *este*. Caracterul nu diferă de facticitate, adică de contingența originară. Or, noi îl sesizăm pe celălalt ca liber; am arătat mai sus că *libertatea* este o calitate obiectivă a celuilalt ca putere necondiționată de a modifica situațiile. Această putere nu se distinge de cea care îl constituie în mod originar pe celălalt şi care este aceea de a face ca o situație să existe în general: într-adevăr, a putea modifica o situație înseamnă a face ca o situație să existe. Libertatea obiectivă a celuilalt nu este decât transcendență-transcendată; ea este libertate-obiect, am stabilit asta. În acest sens, celălalt apare ca fiind cel care trebuie să fie înțeles pornind de la o situație perpetuu modificată. E ceea ce face ca, întotdeauna, corpul lui să fie *trecutul* [*passé*]. În acest sens, caracterul celuilalt ni se oferă ca *depăşitul* [*dépassé*]. Chiar irascibilitatea, ca promisiune de mânie, este întotdeauna promisiune depăşită. Astfel, caracterul apare ca facticitatea celuilalt în măsura în care ea este accesibilă intuiției mele, dar, de asemenea, în măsura în care ea nu este decât pentru a fi depăşită. În acest sens, „a se mânia“ înseamnă deja a depăşi irascibilitatea prin însuşi faptul că se consimte la ea, înseamnă a-i da un sens; mânia va apărea ca reluarea irascibilității de către libertatea-obiect. Asta nu înseamnă deloc că suntem trimişi astfel înapoi la o subiectivitate, ci doar că ceea ce transcendem aici este nu numai facticitatea celuilalt, ci şi transcendența sa, nu numai ființa sa, adică trecutul său, ci şi prezentul şi viitorul său. Cu toate că mânia celuilalt îmi apare întotdeauna ca mânie-liberă (ceea ce este evident prin chiar faptul că o *judec*), eu pot întotdeauna s-o transcend, adică s-o ațâț ori s-o calmez, mai mult, transcendând-o şi doar transcendând-o am eu acces la ea. Astfel corpul, fiind facticitatea transcendenței-transcendate, este întotdeauna corp-care-indică-dincolo-de-el-însuşi: deopotrivă în spațiu – adică situația – şi în timp – adică libertatea-obiect. Corpul pentru celălalt este obiectul magic prin excelență. Astfel, corpul celuilalt este întotdeauna „corp-mai-mult-decât-corp“, pentru că celălalt îmi este dat în întregime şi fără intermediar în depăşirea perpetuă a

facticității sale. Dar această depășire nu mă trimite înapoi la o subiectivitate: ea este faptul obiectiv că – fie ca organism, caracter sau ca unealtă – corpul nu-mi apare niciodată fără *împrejurimi* și trebuie să fie determinat pornind de la aceste împrejurimi. Corpul celuilalt nu trebuie să fie confundat cu obiectivitatea sa. Obiectivitatea celuilalt este transcendența sa ca transcendată. Corpul este facticitatea acestei transcendențe. Dar corporeitatea și obiectivitatea celuilalt sunt riguros inseparabile.

## *III*
## *A treia dimensiune ontologică a corpului*

Eu îmi exist corpul: aceasta este prima sa dimensiune de ființă. Corpul meu este folosit și cunoscut de către celălalt: aceasta este a doua sa dimensiune. Dar în măsura în care *eu sunt pentru celălalt*, celălalt mi se dezvăluie ca subiectul pentru care eu sunt obiect. Este aici vorba, am văzut, chiar de relația mea fundamentală cu celălalt. Eu exist deci pentru mine ca și cunoscut de către celălalt – în particular, în chiar facticitatea mea. Eu exist pentru mine ca și cunoscut de către celălalt în calitate de corp. Aceasta este a treia dimensiune ontologică a corpului meu. Pe ea o vom studia în prezent; cu ea vom fi epuizat problema modurilor de a fi ale corpului.

Cu apariția privirii celuilalt, eu am revelația ființei-mele-obiect, adică a transcendenței mele ca transcendată. Un eu-obiect mi se revelează ca ființa incognoscibilă, ca fuga în celălalt care eu sunt în plină responsabilitate. Dar, dacă eu nu pot cunoaște și nici chiar concepe acest eu în realitatea sa, cel puțin nu sunt în situația de a nu sesiza unele din structurile sale formale. Mai ales, eu mă simt atins de către celălalt în existența mea de fapt; de ființa-mea-aici-pentru-celălalt sunt eu responsabil. Această *ființă-aici* este chiar corpul. Astfel, întâlnirea cu celălalt nu mă atinge doar în transcendența mea: în și prin transcendența pe care celălalt o depășește, facticitatea pe care transcendența mea o neantizează și o transcende există pentru celălalt și, în măsura în care eu sunt conștient că exist pentru celălalt, îmi sesi-

zez propria facticitate, nu numai în neantizarea sa nonthetică, nu numai *existând-o*, ci în fuga sa către o ființă-în-mijlocul-lumii. Șocul întâlnirii cu celălalt este o revelație în gol pentru mine a existenței corpului meu, afară, ca un în-sine pentru celălalt. Astfel, corpul meu nu se dă doar ca fiind trăitul pur și simplu: ci acest trăit însuși, în și prin faptul contingent și absolut al existenței celuilalt, se prelungește afară într-o dimensiune de fugă care îmi scapă. Profunzimea de ființă a corpului meu pentru mine, este acest perpetuu „afară" al „înăuntrului" meu cel mai intim. În măsura în care omniprezența celuilalt este faptul fundamental, obiectivitatea ființei-mele-aici este o dimensiune constantă a facticității mele; îmi exist contingența în măsura în care o depășesc către posibilii mei și în măsura în care ea fuge de mine cu viclenie către un iremediabil. Corpul meu este aici nu doar ca punctul de vedere care sunt, ci și ca un punct de vedere asupra căruia sunt luate actualmente puncte de vedere pe care eu nu voi putea niciodată să le iau; el îmi scapă pe toate părțile. Asta înseamnă, mai întâi, că acest ansamblu de *simțuri*, care nu se pot sesiza pe ele însele, se dau ca sesizate în altă parte și de către alții. Această sesizare, care se manifestă astfel în gol, nu are caracterul unei necesități ontologice, nu se poate deriva din însăși existența facticității mele, ci este un fapt evident și absolut; ea are caracterul unei necesități de fapt. Cum facticitatea mea este pură contingență și mi se revelează în mod nonthetic ca necesitate de fapt, ființa-pentru-celălalt a acestei facticități vine să multiplice contingența acestei facticități: ea se pierde și fuge de mine într-un infinit de contingență care îmi scapă. Astfel, chiar în momentul în care eu îmi *trăiesc* simțurile ca pe acest punct de vedere intim asupra căruia eu nu pot lua nici un punct de vedere, ființa-lor-pentru-celălalt mă obsedează: ele *sunt*. Pentru celălalt, ele sunt așa cum această masă ori acest copac sunt pentru mine, ele sunt în mijlocul *unei lumi*; ele sunt în și prin absoluta scurgere a lumii *mele* către celălalt. Astfel, relativitatea simțurilor mele, pe care nu le pot gândi în mod abstract fără să distrug lumea *mea*, îmi este, în același timp, perpetuu prezentificată prin existența celuilalt; dar este o pură și inaccesibilă aprezentare. În același fel, corpul meu este pentru mine

instrumentul care sunt şi care nu poate fi utilizat de către nici un instrument; dar în măsura în care celălalt, în întâlnirea originară, transcende către posibilităţile sale fiinţa-mea-aici, acest instrument care sunt eu îmi este prezentificat ca instrument prelungit într-o serie instrumentală infinită, măcar că eu n-aş putea, în nici un fel, să iau un punct de vedere de ansamblu asupra acestei serii. Corpul meu, în măsura în care e alienat, fuge de mine către o fiinţă-unealtă-printre-unelte, către o fiinţă-organ-sensibil-sesizat-de-către-organe sensibile, şi asta cu o distrucţie alienantă şi o prăbuşire concretă a lumii *mele* care se scurge către celălalt şi pe care celălalt o va redobândi în lumea *sa*. Atunci când, de exemplu, un medic mă ascultă, *îi zăresc urechea* şi, în măsura în care obiectele lumii mă indică drept centru de referinţă absolut, această ureche zărită indică anumite structuri ca forme pe care eu le exist pe corpul-meu-fundal. Aceste structuri sunt chiar – şi în aceeaşi apariţie a fiinţei mele – ale trăitului pur, ale ceea ce eu exist şi pe care îl neantizez. Astfel avem aici, în primul rând, legătura originară între desemnare şi trăit: lucrurile percepute desemnează ceea ce „eu exist" în mod subiectiv. Dar din momentul în care sesizez – ceea ce atrage năruirea obiectului sensibil „ureche" – medicul ca ascultând zgomotele corpului meu, simţind corpul meu cu corpul său, trăitul desemnat devine desemnat ca *lucru în afara subiectivităţii mele,* în mijlocul unei lumi care nu este a mea. Corpul meu e desemnat ca alienat. Experienţa alienării mele se face în şi prin structuri afective ca *timiditatea*. „A se simţi roşind", „a se simţi transpirând" etc., sunt expresii improprii, de care timidul uzează pentru a-şi explica starea: ceea ce el înţelege prin asta, e că are o conştiinţă vie şi constantă a corpului său aşa cum este nu pentru el, ci pentru *celălalt*. Această indispoziţie constantă, care este sesizare a alienării corpului meu ca iremediabil, poate determina psihoze ca ereutofobia; acestea nu sunt nimic altceva decât sesizarea metafizică şi îngrozită a existenţei corpului meu pentru celălalt. Se spune cu uşurinţă că timidul este „încurcat de propriul său corp". La drept vorbind, această expresie este improprie: eu n-aş putea să fiu încurcat de corpul meu, cel pe care îl exist. Corpul meu aşa cum este pentru celălalt e cel care ar

trebui să mă încurce. Şi nici chiar în acest caz expresia nu este fericită, căci nu pot fi încurcat decât de un lucru concret, prezent în interiorul universului meu şi care mă jenează în folosirea altor unelte. Aici încurcătura este mai subtilă, căci ceea ce mă jenează este absent; eu nu întâlnesc niciodată corpul meu pentru celălalt ca un obstacol, dimpotrivă, pentru că el nu este aici niciodată, pentru că rămâne inaccesibil poate fi el *jenant*. Eu caut să-l ating, să-l stăpânesc, să mă servesc de el ca de un instrument – de vreme ce, de asemenea, el se dă ca *instrument într-o lume* – pentru a-i da relieful şi atitudinea care trebuie: însă el e din principiu intangibil, şi toate actele pe care eu le fac pentru a mi-l apropria îmi scapă, la rândul lor, şi se încheagă la distanţă de mine în calitate de corp-pentru-celălalt. În felul acesta, eu trebuie să acţionez în continuu „pe dibuite“, să trag la nimereală, fără a cunoaşte vreodată rezultatul tirului meu. De aceea, efortul timidului, după ce va fi recunoscut zădărnicia acestor încercări, va fi de a suprima corpul-său-pentru-celălalt. Atunci când el doreşte „să nu mai aibă corp“, să fie „invizibil“ etc., nu corpul-său-pentru-sine vrea el să-l neantizeze, ci pe această inaccesibilă dimensiune a corpului-alienat.

Asta înseamnă că, într-adevăr, noi atribuim corpului-pentru-celălalt tot atâta realitate ca şi corpului-pentru-noi. Mai mult, corpul-pentru-celălalt *este* corpul-pentru-noi, dar inaccesibil şi alienat. Ni se pare atunci că celălalt îndeplineşte pentru noi o funcţie de care noi suntem incapabili şi care totuşi ne revine: *a ne vedea aşa cum suntem*. Limbajul, revelându-ne – în gol – principalele structuri ale corpului-nostru-pentru-celălalt (în vreme ce corpul existat este inefabil), ne incită să ne descărcăm în întregime de pretinsa noastră misiune, asupra celuilalt. Ne resemnăm să ne vedem prin ochii celuilalt; asta înseamnă că încercăm să ne învăţăm fiinţa prin revelaţiile limbajului. Astfel apare un întreg sistem de corespondenţe verbale prin care noi desemnăm corpul nostru aşa cum este pentru celălalt, folosind aceste desemnări pentru a ne numi corpul aşa cum este pentru noi. La acest nivel se face asimilarea analogică a corpului celuilalt cu corpul meu. E necesar, într-adevăr – pentru ca să pot gândi că „corpul meu este pentru celălalt aşa cum corpul celuilalt este pentru mine“ –, să-l fi

întâlnit pe celălalt în subiectivitatea sa obiectivantă, apoi ca obiect; trebuie, ca să judec corpul celuilalt ca obiect asemănător corpului meu, ca el să-mi fi fost dat ca obiect şi ca, la rândul său, corpul meu să-mi fi dezvăluit o dimensiune-obiect. Niciodată analogia sau asemănarea nu poate constitui *de la început* obiectul-corp al celuilalt şi obiectivitatea corpului meu; dimpotrivă, aceste două obiectivităţi trebuie să existe în prealabil pentru ca să poată funcţiona un principiu analogic. Deci aici limbajul e cel care mă învaţă structurile pentru celălalt ale corpului meu. Trebuie, totuşi, să înţelegem că nu pe planul nereflectat poate limbajul, cu semnificaţiile sale, să se strecoare între corpul meu şi conştiinţa mea care îl există. Pe acest plan, alienarea corpului către celălalt şi a treia sa dimensiune de fiinţă nu pot decât să fie simţite în gol, ele nu sunt decât o prelungire a facticităţii trăite. Nici un concept, nici o intuiţie cognitivă nu pot să li se ataşeze. Obiectitatea corpului-meu-pentru-celălalt nu este obiect pentru mine şi n-ar putea constitui corpul meu ca obiect: ea este simţită ca fugă a corpului pe care-l exist. Pentru ca informaţiile pe care celălalt le are despre corpul meu şi pe care mi le comunică prin limbaj să-i poată da corpului-meu-pentru-mine o structură de un tip particular, trebuie ca ele să se aplice la un obiect, iar corpul meu să fie deja obiect pentru mine. Deci ele pot intra în joc doar la nivelul conştiinţei reflexive: ele nu vor califica facticitatea în calitate de pur *existat* al conştiinţei nonthetice, ci facticitatea în calitate de cvasi-obiect aprehendat prin reflexie. Acest strat conceptual este cel care, inserându-se între cvasi-obiect şi conştiinţa reflexivă, va desăvârşi obiectivarea cvasi-corpului psihic. Reflexia, am văzut, aprehendează facticitatea şi o depăşeşte către un ireal, al cărui *esse* este un pur *percipi* şi pe care noi l-am numit *psihic*. Acest psihic este constituit. Cunoştinţele conceptuale pe care le dobândim in istoria noastră şi care ne vin toate din relaţia cu celălalt vor produce un nivel constitutiv al corpului psihic. Într-un cuvânt, în măsura în care noi ne suferim în mod reflexiv corpul, îl constituim în cvasi-obiect prin reflexie complice – în felul acesta, observaţia vine de la noi inşine. Dar chiar din momentul în care îl *cunoaştem*, adică din momentul în care îl sesizăm într-o intuiţie pur

cognitivă, noi îl constituim chiar prin această intuiţie cu cunoştinţele celuilalt, adică aşa cum el n-ar putea niciodată fi pentru noi prin el însuşi. Structurile cognoscibile ale corpului nostru psihic indică deci, pur şi simplu şi în gol, alienarea sa perpetuă. În loc de a trăi această alienare, noi o constituim în gol, depăşind facticitatea trăită spre cvasi-obiectul care este corpul psihic şi depăşind din nou acest cvasi-obiect *suferit* către caracteristici de ființă care n-ar putea, din principiu, să-mi fie date şi care sunt doar semnificate.

Să revenim, de exemplu, la descrierea noastră a durerii „fizice". Am văzut cum reflexia, „suferind-o", o constituia în rău. Dar a trebuit atunci să ne oprim descrierea, căci ne lipseau mijloacele de a merge mai departe. Acum, putem să continuăm: eu pot să vizez răul pe care-l sufăr, în al său în-sine, adică, în mod precis, în ființa-sa-pentru-celălalt. În acest moment eu îl *cunosc*, adică îl vizez în dimensiunea sa de ființă care îmi scapă, în fața pe care el o întoarce către ceilalți, şi intenţia mea se impregnează de cunoaşterea pe care limbajul mi-a adus-o, adică în care eu utilizez concepte instrumentale care îmi vin de la celălalt, pe care n-aş fi putut în nici un caz să le formez singur, nici să mă gândesc singur să le dirijez către corpul *meu*. Cu ajutorul conceptelor celuilalt îmi *cunosc* eu corpul. Dar rezultă că, în reflexia însăşi, eu iau punctul de vedere al celuilalt asupra corpului meu; eu incerc să-l sesizez ca şi când aş fi, în raport cu el, celălalt. Este evident că, în acest fel, categoriile pe care le aplic răului îl constituie *în gol*, adică într-o dimensiune care îmi scapă. De ce să vorbim atunci de *intuiţie*? Înseamnă că, în ciuda a tot, *corpul suferit* serveşte ca nucleu, ca materie a semnificațiilor alienante care îl depăşesc: este acest *rău*, care îmi scapă către caracteristici noi pe care le stabilesc drept limite şi scheme goale de organizare. În felul acesta, de exemplu, răul meu, suferit ca psihic, îmi va apărea în mod reflexiv ca rău *de stomac*. Să înţelegem bine că durerea „de stomac" *este* însuşi stomacul în calitate de trăit în mod dureros. În această calitate, ea nu este, înaintea intervenţiei stratului alienant cognitiv, nici semn local, nici identificare. Gastralgia este stomacul prezent în conştiință drept calitate pură de durere. Ca atare, am văzut, răul se distinge prin el însuşi – şi fără

operație intelectuală de identificare sau de discriminare – de orice altă durere, de orice alt rău. Doar la acest nivel „stomacul“ este un inefabil, n-ar putea fi numit, nici gândit: el e doar această formă suferită care se ridică pe fundalul corpului-existat. Cunoașterea obiectivantă care depășește în prezent răul suferit către *stomacul* numit este cunoaștere a unei anume naturi obiective a stomacului: eu știu că el are o formă de cimpoi, că este un pliu, că produce sucuri, diastaze, că e învăluit de un mușchi tunisiar cu fibre netede și lucioase etc., pot de asemenea să știu – pentru că un medic mi-a spus-o – că este atins de un ulcer. Și, din nou, eu pot să-mi reprezint acest ulcer mai mult sau mai puțin limpede. Pot să-l privesc ca pe o măcinare, o ușoară putreziciune internă; pot să-l concep prin analogie cu abcesele, mugurii de febră, puroiul, ulcerațiile etc. Toate astea, din principiu, provin sau din cunoștințele pe care le-am dobândit despre ceilalți sau din cunoștințele pe care ceilalți le au despre mine. În orice caz, asta n-ar putea constitui răul meu în măsura în care eu *beneficiez* de el, ci în măsura în care îmi scapă. Stomacul și ulcerul devin direcții de fugă, perspective de alienare a obiectului de care eu beneficiez. Atunci apare un strat nou de existențe: am depășit durerea trăită către răul suferit; depășim răul către *boală*. Boala, ca *psihic*, este, desigur, foarte diferită de boala cunoscută și descrisă de medic: este o stare. Nu e vorba aici nici de microbi, nici de leziuni de țesuturi, ci de o formă sintetică de distrugere. Această formă *îmi scapă din principiu*; ea se revelează din când în când prin „izbucniri“ de durere, prin „crize“ ale răului meu, dar, în restul timpului, ea rămâne intangibilă, fără să dispară. Ea este atunci în mod obiectiv decelabilă *pentru ceilalți*: ceilalți mi-au aflat-o, ceilalți pot s-o diagnosticheze; ea este prezentă pentru ceilalți chiar atunci când eu nu am despre ea nici o cunoștință. Ea este deci, în natura sa profundă, o simplă și pură *ființă pentru celălalt*. Și, atunci când nu sufăr, vorbesc despre ea, mă comport față de ea ca față de un obiect care din principiu este intangibil, căruia ceilalți îi sunt depozitarii. Nu beau vin dacă am colici hepatici pentru a nu-mi trezi durerile de ficat. Dar scopul meu precis, a nu-mi trezi durerile de ficat, nu se distinge câtuși de puțin de acest alt scop: a mă

supune interdicțiilor medicului care mi le-a dezvăluit. Astfel, un altul este responsabil de *boala mea*. Şi totuşi, acest obiect care îmi vine prin alții păstrează trăsături de spontaneitate degradată care vin din faptul că eu îl sesizez prin intermediul răului meu. Intenția noastră nu este de a descrie acest nou obiect, nici de a insista asupra caracteristicilor sale de spontaneitate magică, de finalitate distructivă, de putere rea, nici asupra familiarității sale cu mine şi asupra raporturilor sale concrete cu ființa mea (căci este, înainte de toate, boala *mea*). Vrem doar să remarcăm că, în boală chiar, corpul este dat; aşa cum el era suportul răului, el este acum substanța bolii, cel care este distrus de ea, cel de-a lungul căruia se întinde această formă distructivă. Astfel, stomacul lezat este prezent de-a lungul gastralgiei ca însăşi materia din care este făcută această gastralgie. El e aici, e prezent în intuiție şi eu *îl* percep prin intermediul durerii suferite, cu caracteristicile sale. Îl sesizez ca *cel care este ros*, ca „o pungă în formă de cimpoi" etc. nu-l văd, desigur, dar ştiu că el *este durerea mea*. De aici fenomenele numite în mod fals „endoscopie". În realitate, durerea însăşi nu-mi spune nimic despre stomacul meu, contrar a ceea ce pretinde Sollier. Dar, prin şi în durere, cunoaşterea mea constituie un *stomac-pentru-celălalt*, care îmi apare ca o absență concretă şi definită cu exact atâtea caractere obiective cât am putut eu cunoaşte. Dar, din principiu, obiectul astfel definit este ca polul de alienare a durerii mele; este, din principiu, ceea ce eu sunt fără a avea spre a fi şi fără a putea să-l transcend către alt lucru. Astfel, la fel cum o ființă-pentru-celălalt obsedează facticitatea mea în mod nonthetic trăită, tot aşa o ființă-obiect-pentru-celălalt obsedează, ca o dimensiune de evadare din corpul meu psihic, facticitatea constituită în cvasi-obiect pentru reflexia complice. La fel, greața pură poate să fie depăşită către o dimensiune de alienare: ea îmi va oferi atunci corpul meu pentru celălalt în „turnura" sa, „alura" sa, „fizionomia" sa; ea va apărea atunci ca *dezgust* față de chipul meu, dezgust față de carnea prea albă, față de expresia mea prea fixă etc. Dar trebuie inversați termenii; nu față *de* toate astea am eu dezgust. Ci greața *este* toate astea ca existate în mod nonthetic. Şi cunoaşterea mea e cea care o prelungeşte către ceea ce

ea este pentru celălalt. Căci celălalt este cel care îmi sesizează greaţa tocmai drept *carne* şi în caracterul greţos al oricărei cărni.

N-am epuizat, cu remarcele precedente, descrierea apariţiilor corpului meu. Rămâne să descriem ceea ce vom numi un tip *aberant* de apariţie. Într-adevăr, pot să-mi văd mâinile, să-mi ating spatele, să-mi simt mirosul sudorii. În acest caz, mâna mea, de exemplu, îmi apare ca un obiect printre alte obiecte. Ea nu mai este *indicată* de către împrejurimi ca centru de referinţă; ea se organizează cu ele în lume şi ea este cea care indică, ca şi ele, corpul meu ca centru de referinţă. Ea face parte din lume. La fel, ea nu mai este instrumentul pe care eu nu-l pot mânui cu instrumente; dimpotrivă, ea face parte din ustensilele pe care le descopăr în mijlocul lumii; pot s-o *utilizez* cu ajutorul celeilalte mâini, de exemplu, ca atunci când lovesc cu mâna dreaptă pe pumnul meu stâng, care strânge o migdală sau o nucă. Mâna mea se integrează atunci sistemului infinit de ustensile-utilizate. Nu există în acest nou tip de apariţie nimic care ar putea să ne neliniştească sau să ne facă să revenim asupra consideraţiilor precedente. Totuşi, trebuia să-l menţionăm. El trebuie să se explice uşor, cu condiţia să fie trimis *la locul său*, în ordinea apariţiilor corpului, aşadar cu condiţia să fie examinat în ultimul rând şi ca o „curiozitate" a constituţiei noastre. Într-adevăr, această apariţie a mâinii mele semnifică doar că, în anumite cazuri bine definite, putem lua asupra propriului nostru corp punctul de vedere al celuilalt sau, dacă vrem, că propriul nostru corp poate să ne apară ca şi corpul celuilalt. Gânditorii care au plecat de la această apariţie pentru a face o teorie generală a corpului au inversat în mod radical termenii problemei şi s-au expus riscului de a nu înţelege nimic din ea. Într-adevăr, trebuie remarcat că această posibilitate de a ne *vedea* corpul este un pur dat de fapt, absolut contingent. Ea n-ar putea fi dedusă nici din necesitatea „de a avea" un corp pentru pentru-sine, nici de structurile de fapt ale corpului-pentru-celălalt. S-ar putea uşor concepe corpuri care n-ar putea să arunce nici măcar o privire asupra lor înşile; pare chiar că acesta ar fi cazul pentru anumite insecte care, deşi prevăzute cu un sistem nervos diferenţiat şi cu organe sensibile, nu pot utiliza acest sistem şi aceste

organe pentru a se cunoaşte. E deci aici vorba de o particularitate de structură pe care trebuie s-o menţionăm fără a încerca s-o deducem. A avea mâini, a avea mâini care se pot atinge una pe cealaltă: iată două fapte care sunt pe acelaşi plan de contingenţă şi care, ca atare, ţin fie de pura descriere anatomică, fie de metafizică. N-am putea să le luăm drept fundament al unui studiu al corporeităţii.

Trebuie notat, în plus, că această apariţie a corpului nu ne oferă corpul în măsura în care el acţionează şi percepe, ci în măsura în care el este acționat şi perceput. Într-un cuvânt, remarcasem la începutul acestui capitol, s-ar putea concepe un sistem de organe vizuale care să permită unui ochi să-l vadă pe celălalt. Dar ochiul care ar fi văzut, ar fi văzut în calitate de lucru, nu în calitate de ființă de referință. La fel, mâna pe care o apuc nu este sesizată în calitate de mână care apucă, ci în calitate de obiect sesizabil. Astfel, natura *corpului nostru pentru noi* ne scapă în întregime în măsura în care putem lua asupra lui punctul de vedere al celuilalt. Trebuie remarcat, de altfel, că, deşi dispunerea organelor sensibile ne permite să ne vedem corpul aşa cum îi apare el celuilalt, această apariţie a corpului ca lucru-ustensilă este foarte târzie la copil; ea este, în orice caz, ulterioară conştiinţei (de) corp propriu-zisă şi lumii în calitate de complex de ustensilitate; ea este ulterioară percepției corpurilor celorlalți. Când învață să-şi ia mâna, s-o vadă, copilul e de mult timp capabil să apuce, să tragă spre el, să respingă, să țină. Observații frecvente au arătat că copilul de două luni nu-şi vede mâna ca mâna *sa*. El o priveşte şi, dacă o îndepărtează din câmpul său vizual, întoarce capul şi o caută cu privirea, ca şi când n-ar depinde de el ca ea să revină pentru a se plasa sub vederea sa. Abia printr-o serie de operaţii psihologice şi de sinteze de identificare şi recunoaştere va ajunge el să stabilească puncte de referință între corpul-existat şi corpul-văzut. Şi trebuie ca mai întâi să se fi obişnuit cu corpul celuilalt. Astfel, percepţia corpului meu se plasează cronologic după percepţia corpului celuilalt.

Analizată la locul său şi la data sa, în contingenţa sa originară, nu credem că ea ar mai putea ocaziona noi probleme. Corpul este instrumentul care sunt eu. El este facticitatea mea de a fi „în-mijlocul-

lumii", în măsura în care eu o depăşesc spre *ființa-mea-în-lume*. Cu siguranță, îmi este radical imposibil să iau un punct de vedere global asupra acestei facticități, altfel aş înceta să fiu ea. Dar ce este uimitor în aceea că anumite structuri ale corpului meu, fără a înceta să fie centre de referință pentru obiectele lumii, se ordonează, dintr-un punct de vedere radical diferit, în raport cu alte obiecte pentru a indica împreună cu ele acela sau acela dintre organele mele sensibile ca centru de referință parțial şi ridicându-se ca formă pe corpul-fundal? Ca ochiul meu să se vadă pe el însuşi, asta este imposibil prin natură. Dar ce e atât de uimitor în aceea că mâna mea îmi atinge ochii? Ar trebui să ne arătăm surprinşi de asta doar dacă vom fi avut în vedere necesitatea pentru-sinelui de a se ivi ca punct de vedere concret asupra lumii, în calitate de obligație ideală strict reductibilă la relații cognoscibile între obiecte şi la simple reguli pentru dezvoltarea cunoştințelor mele, în loc de a vedea aici necesitatea unei existențe concrete şi contingente în mijlocul lumii.

## Capitolul III
## RELAŢIILE CONCRETE CU CELĂLALT

N-am făcut, până aici, decât să descriem relaţia noastră fundamentală cu celălalt. Această relaţie ne-a permis să explicităm cele trei dimensiuni de fiinţă ale corpului nostru. Şi, cu toate că raportul originar cu celălalt este primordial în raport cu relaţia corpului meu cu corpul celuilalt, ne-a apărut clar că cunoaşterea naturii corpului este indispensabilă oricărui studiu al relaţiilor particulare ale fiinţei mele cu cea a celuilalt. Acestea presupun, într-adevăr, de ambele părţi, facticitatea, adică existenţa noastră în calitate de corp în mijlocul lumii. Nu că el ar fi instrumentul şi cauza relaţiilor mele cu celălalt. Dar corpul le constituie semnificaţia, el le marchează limitele: în calitate de corp-în-situaţie sesizez eu transcendenţa-transcendată a celuilalt şi în calitate de corp-în-situaţie mă simt eu în alienarea mea în folosul celuilalt. Putem acum să examinăm aceste relaţii concrete, căci suntem acum la curent cu ceea ce este corpul nostru. Ele nu sunt simple specificaţii ale relaţiei fundamentale: cu toate că fiecare cuprinde în ea relaţia originară cu celălalt ca structură esenţială şi ca fundament al său, ele sunt moduri de a fi în întregime noi ale pentru-sinelui. Ele reprezintă, într-adevăr, diferitele atitudini ale pentru-sinelui într-o lume în care există celălalt. Fiecare din ele prezintă deci, în felul său, relaţia bilaterală: pentru-sine-pentru-celălalt – în-sine. Dacă deci ajungem să clarificăm structurile relaţiilor noastre cele mai primare cu celălalt-în-lume, ne vom fi încheiat sarcina; într-adevăr, ne întrebam, la începutul acestei lucrări, în legătură cu raporturile pentru-sinelui cu în-sinele; dar ne-am dat seama, între timp, că sarcina noastră este mai complexă: există relaţie a pentru-sinelui cu în-sinele *în prezenţa celuilalt*. Atunci când vom fi descris acest fapt concret, vom fi în măsură să concluzionăm asupra raporturilor fundamentale

ale acestor trei moduri de a fi şi vom fi capabili, poate, să începem o teorie metafizică a fiinţei în general.

Pentru-sinele, ca neantizare a în-sinelui, se temporalizează ca *fugă-spre*. Într-adevăr, el îşi depăşeşte facticitatea – sau fiinţa *dată* sau trecutul sau corpul – către în-sinele care el ar fi dacă şi-ar putea fi propriul său fundament. Ceea ce vom exprima, în termeni deja psihologici – şi, din această cauză, improprii, cu toate că mai clari poate –, spunând că pentru-sinele încearcă să scape de existenţa sa de fapt, adică de fiinţa-sa-aici, ca în-sine căruia el nu îi este câtuşi de puţin fundamentul, şi că această fugă are loc către un viitor imposibil şi întotdeauna urmărit, în care pentru-sinele ar fi în-sine-pentru-sine, adică un în-sine care şi-ar fi lui însuşi propriul fundament. Astfel, pentru-sinele este fugă şi urmărire în acelaşi timp; în acelaşi timp, el fuge de în-sine şi îl urmăreşte; pentru-sinele este urmăritor-urmărit. Dar amintim, pentru a diminua pericolul unei interpretări psihologice a remarcelor precedente, că pentru-sinele nu este *mai întâi*, pentru a încerca *apoi* să ajungă la fiinţă: într-un cuvânt, nu trebuie să-l concepem ca pe un existent care ar fi înzestrat cu tendinţe, aşa cum acest pahar este înzestrat cu anumite calităţi particulare. Această fugă urmăritoare nu este un dat care i se adaugă în plus fiinţei pentru-sinelui, ci pentru-sinele *este* însăşi această fugă: ea nu se distinge de neantizarea originară, a spune că pentru-sinele este urmăritor-urmărit sau că este sub chipul de a avea spre a fi fiinţa sa ori că nu este ceea ce este şi că este ceea ce nu este, este unul şi acelaşi lucru. Pentru-sinele nu este în-sinele şi nici n-ar putea să fie; dar el este în relaţie cu în-sinele; el este chiar unica relaţie posibilă cu în-sinele; încercuit din toate părţile de către în-sine, el nu scapă de acesta decât pentru că el nu e *nimic* şi nu este separat de acesta prin *nimic*. Pentru-sinele e fundamentul oricărei negativităţi şi al oricărei relaţii, *el este relaţia*.

Aşa stând lucrurile, apariţia celuilalt atinge pentru-sinele în miezul său. Prin şi pentru celălalt, fuga urmăritoare este încremenită în în-sine. Deja în-sinele o reacapara treptat, deja ea era negaţie radicală a faptului, punere absolută a valorii, şi, în acelaşi timp, pătrunsă de facticitate de la un capăt la altul: cel puţin ea se elibera prin tempora-

lizare; cel puțin caracterul său de totalitate detotalizată îi conferea un perpetuu „în altă parte". Dar chiar această totalitate e cea pe care celălalt o face să apară în fața lui și pe care el o transcende către propriul său „în altă parte". Această totalitate e cea care se totalizează: pentru celălalt, eu sunt în mod iremediabil ceea ce sunt, și chiar libertatea mea este o trăsătură dată a ființei mele. Astfel în-sinele mă reacaparează până în viitor și mă fixează în întregime în însăși fuga mea, care devine fugă prevăzută și contemplată, fugă *dată*. Dar această fugă încremenită nu este niciodată fuga ce sunt eu pentru mine: ea este încremenită *afară*. Eu simt această obiectivitate a fugii mele ca pe o alienare pe care nu o pot nici transcende, nici cunoaște. Și totuși, prin chiar faptul că o simt și că ea îi conferă fugii mele acest în-sine de care ea fuge, eu trebuie să mă întorc spre ea și să iau *atitudini* față de ea. Aceasta este originea raporturilor mele concrete cu celălalt; ele sunt comandate în întregime de atitudinile mele față de obiectul care sunt eu pentru celălalt. Iar cum existența celuilalt îmi revelează ființa care sunt, fără ca eu să-mi pot însuși această ființă, nici chiar s-o concep, această existență va motiva două atitudini opuse: celălalt mă *privește* și, ca atare, el deține secretul ființei mele, el știe ce *sunt*; astfel, sensul profund al ființei mele este în afara mea, întemnițat într-o absență; celălalt are o influență totală asupra mea. Eu pot deci să încerc, în măsura în care fug de în-sinele care sunt fără să-l fundamentez, să neg această ființă care-mi este conferită din afară; înseamnă că eu mă pot întoarce spre celălalt pentru a-i conferi, la rândul meu, obiectitatea, căci obiectitatea celuilalt este distrugătoare a obiectității mele pentru celălalt. Dar, pe de altă parte, în măsura în care celălalt, ca libertate, este fundament al ființei-mele-în-sine, eu pot căuta să recuperez această libertate și să pun stăpânire pe ea, fără să-i smulg caracterul de libertate: într-adevăr, dac-aș putea să-mi asimilez această libertate care este fundament al ființei-mele-în-sine, mi-aș fi mie însumi propriul fundament. A transcende transcendența celuilalt sau, dimpotrivă, a înghiți în mine această transcendență fără a-i smulge caracterul de transcendență, acestea sunt cele două atitudini originare pe care le iau față de celălalt. Și se impune aici din nou să înțele-

gem cuvintele cu prudenţă: nu e deloc adevărat că mai întâi sunt şi că apoi „caut“ să-l obiectivez sau să-l asimilez pe celălalt; dar în măsura în care apariţia fiinţei mele este apariţie în prezenţa celuilalt, în măsura în care eu sunt fugă urmăritoare şi urmăritor urmărit, eu sunt, în însăşi rădăcina fiinţei mele, proiect de obiectivare sau de asimilare a celuilalt. Eu sunt experienţă a celuilalt: iată faptul originar. Dar această experienţă a celuilalt este în ea însăşi atitudine faţă de celălalt, adică eu nu pot *fi în prezenţa celuilalt* fără să fiu această „în-prezenţă“ sub formă de a avea spre a fi ea. Suntem astfel angajaţi tot în descrierea structurilor de fiinţă ale pentru-sinelui, măcar că prezenţa celuilalt în lume este un fapt absolut şi evident prin sine, dar contingent, adică imposibil de dedus din structurile ontologice ale pentru-sinelui.

Aceste două tentative care sunt eu sunt opuse. Fiecare dintre ele este moartea celeilalte, adică eşecul uneia motivează adoptarea celeilalte. Astfel, nu există dialectică a relaţiilor mele faţă de celălalt, ci cerc – măcar că fiecare tentativă se îmbogăţeşte din eşecul celeilalte. În consecinţă, le vom studia succesiv şi pe una, şi pe cealaltă. Dar se impune să subliniem că, în chiar sânul uneia, cealaltă rămâne mereu prezentă, tocmai pentru că nici una din cele două atitudini nu poate fi luată fără contradicţie. Mai degrabă, fiecare din ele este în cealaltă şi generează moartea celeilalte; astfel, nu putem niciodată să ieşim din cerc. Se cade să nu pierdem din vedere aceste câteva remarce când abordăm studiul acestor atitudini fundamentale faţă de celălalt. Din moment ce aceste atitudini se produc şi se distrug în cerc, este la fel de arbitrar să începi cu una sau cu cealaltă. Totuşi, cum trebuie să alegem, vom avea în vedere mai întâi conduitele prin care pentru-sinele încearcă să-şi asimileze libertatea celuilalt.

## *I*
## *Prima atitudine faţă de celălalt: dragostea, limbajul, masochismul*

Tot ceea ce are valoare pentru mine are valoare şi pentru celălalt. În timp ce eu încerc să mă eliberez de acapararea de către celălalt,

celălalt încearcă să se elibereze de a mea; în vreme ce eu caut să-l aservesc pe celălalt, celălalt caută să mă aservească pe mine. Nu e deloc vorba aici de relaţii unilaterale cu un obiect-în-sine, ci de raporturi reciproce şi mobile. Descrierile care vor urma trebuie să fie deci privite din perspectiva *conflictului*. Conflictul este sensul originar al fiinţei-pentru-celălalt.

Dacă plecăm de la revelaţia primă a celuilalt ca *privire*, trebuie să recunoaştem că ne încercăm inaccesibila fiinţă-pentru-celălalt sub forma unei *posesii*. Eu sunt posedat de către celălalt; privirea celuilalt îmi şlefuieşte corpul în nuditatea sa, îl face să se nască, îl sculptează, îl produce aşa cum *este*, îl vede aşa cum eu nu-l voi vedea niciodată. Celălalt deţine un secret: secretul a ceea ce sunt. El mă face să fiu şi, chiar prin asta, mă posedă, şi această posesiune nu este nimic altceva decât conştiinţa de a mă poseda. Iar eu, în recunoaşterea obiectităţii mele, dovedesc faptul că el are această conştiinţă. În calitate de conştiinţă, celălalt este, pentru mine, deopotrivă cel care mi-a furat fiinţa şi cel care face „să existe" o fiinţă care este fiinţa mea. Astfel am eu comprehensiunea acestei structuri ontologice; sunt responsabil de fiinţa-mea-pentru-celălalt, dar nu-i sunt eu fundamentul; ea îmi apare sub forma unui dat contingent de care eu sunt totuşi responsabil, iar celălalt îmi fundează fiinţa în măsura în care această fiinţă este sub forma lui „există"; dar el nu este responsabil de ea, cu toate că o întemeiază în toată libertatea, în şi prin libera sa transcendenţă. Astfel, în măsura în care eu mă dezvălui mie însumi ca responsabil de fiinţa mea, *eu revendic* această fiinţă care sunt; înseamnă că vreau s-o recuperez sau, în termeni mai exacţi, eu sunt proiect de recuperare a fiinţei mele. Această fiinţă care îmi este aprezentată ca *fiinţa mea*, dar la distanţă, ca mâncarea lui Tantal, e cea către care vreau să întind mâna pentru a mă înstăpâni asupra ei şi a o întemeia prin libertatea mea. Căci, dacă, într-un sens, fiinţa-mea-obiect este insuportabilă contingenţă şi pură „posesie" a mea de către un celălalt, într-un alt sens această fiinţă este indicaţia a ceea ce eu ar trebui să recuperez şi să fundez pentru a fi fundament al meu. Dar aceasta nu este de conceput decât dacă eu îmi asimilez libertatea celuilalt. Astfel, proiectul

meu de recuperare de mine este, în mod fundamental, proiect de resorbție a celuilalt. Totuși, acest proiect trebuie să lase intactă natura celuilalt. Înseamnă că: 1° Eu nu încetez, din cauza asta, să-l afirm pe celălalt, adică să neg despre mine că sunt celălalt: celălalt, fiind fundament al ființei mele, n-ar putea să se dilueze în mine fără ca ființa-mea-pentru-celălalt să dispară. Dacă deci eu proiectez să realizez unitatea cu celălalt, asta înseamnă că proiectez să-mi asimilez alteritatea celuilalt ca atare, ca posibilitatea mea proprie. E vorba într-adevăr, pentru mine, de a mă face să fiu dobândind posibilitatea de a lua asupra mea punctul de vedere al celuilalt. Dar nu e vorba, totuși, de a dobândi o pură facultate abstractă de cunoaștere. Nu pura *categorie* a celuilalt e cea pe care proiectez să mi-o însușesc: această categorie nu este nici concepută, nici chiar conceptibilă. Ci, cu ocazia experienței concrete, suferite și resimțite, a celuilalt, acest celălalt concret ca realitate absolută e cel pe care vreau să mi-l încorporez, în alteritatea sa. 2° Celălalt pe care vreau să-l asimilez nu este deloc celălalt-obiect. Sau, dacă vrem, proiectul meu de încorporare a celuilalt nu corespunde câtuși de puțin unei resimțiri a pentru-sinelui meu ca eu însumi și unei depășiri a transcendenței celuilalt către propriile mele posibilități. Nu e vorba pentru mine de a-mi șterge obiectivitatea mea obiectivându-l pe celălalt, ceea ce ar corespunde cu a mă *elibera* de ființa-mea-pentru-celălalt, ci, dimpotrivă, în calitate de celălalt-care-privește vreau eu să mi-l asimilez pe celălalt, iar acest proiect de asimilare comportă o recunoaștere sporită a ființei-mele-privite. Într-un cuvânt, eu mă identific total cu ființa-mea-privită pentru a menține în fața mea libertatea privitoare a celuilalt și, cum ființa-mea-obiect este singura relație posibilă dintre mine și celălalt, doar această ființă-obiect este cea care-mi poate servi ca instrument pentru a opera asimilarea la mine a *celeilalte libertăți*. Astfel, ca reacție la eșecul celei de-a treia ek-staze, pentru-sinele vrea să se identifice cu libertatea celuilalt, ca întemeind ființa-sa-în-sine. A fi prin sine însuși celălalt – ideal vizat întotdeauna în mod concret sub forma de a fi prin sine însuși *acest celălalt* – este valoarea primară a raporturilor cu celălalt; asta înseamnă că ființa-mea-pentru-celălalt este obsedată de indicația unei

fiinţe-absolute care ar fi sine, în calitate de celălalt, şi celălalt, în calitate de sine, şi care, dându-şi în mod liber, ca celălalt, fiinţa-sa-sine şi, ca sine, fiinţa-sa-celălalt, este însăşi fiinţa argumentului ontologic, adică Dumnezeu. Acest ideal nu s-ar putea realiza fără ca eu să depăşesc contingenţa originară a raporturilor mele cu celălalt, adică faptul că nu există nici o relaţie de negativitate internă între negaţia prin care celălalt se face altul decât mine şi negaţia prin care eu mă fac altul decât celălalt. Am văzut că această contingenţă este insurmontabilă: ea este *faptul* relaţiilor mele cu celălalt, aşa cum corpul meu este *faptul* fiinţei-mele-în-lume. Unitatea cu celălalt este deci, de fapt, irealizabilă. Ea este şi *de drept* irealizabilă, căci asimilarea pentru-sinelui cu celălalt într-o aceeaşi transcendenţă ar antrena cu necesitate dispariţia caracterului de alteritate al celuilalt. Astfel, condiţia pentru ca eu să proiectez identitatea celuilalt cu mine e ca eu să persist în a nega despre mine că aş fi celălalt. În sfârşit, acest proiect de unificare este sursă de *conflict*, de vreme ce, în timp ce eu mă percep ca obiect pentru celălalt şi proiectez să-l asimilez în şi prin această percepţie, celălalt mă sesizează ca obiect în mijlocul lumii şi nu proiectează câtuşi de puţin să mă asimileze lui. Ar fi deci necesar – de vreme ce fiinţa pentru celălalt comportă o dublă negaţie internă – să acţionez asupra negaţiei interne prin care celălalt îmi transcende transcendenţa şi mă face să exist pentru celălalt, adică *să acţionez asupra libertăţii celuilalt.*

Acest ideal irealizabil, în măsura în care îmi bântuie proiectul de mine însumi în prezenţa celuilalt, nu este asimilabil iubirii în măsura în care iubirea e o întreprindere, adică un ansamblu organic de proiecte către propriile mele posibilităţi. Dar el este idealul dragostei, motivul şi scopul său, valoarea sa proprie. Dragostea, ca relaţie primară cu celălalt, este ansamblul proiectelor prin care eu urmăresc să realizez această valoare.

Aceste proiecte mă pun în legătură directă cu libertatea celuilalt. În acest sens este dragostea un conflict. Am subliniat, într-adevăr, că libertatea celuilalt este fundament al fiinţei mele. Dar, tocmai pentru că eu exist prin libertatea celuilalt, n-am nici o securitate, sunt în

pericol în această libertate; ea îmi plămădeşte fiinţa şi mă *face să fiu*, ea îmi conferă şi îmi smulge valori, iar fiinţa mea primeşte de la ea o perpetuă eliberare pasivă de sine. Iresponsabilă şi de neatins, această libertate proteiformă în care m-am angajat mă poate angaja, la rândul său, în mii de moduri diferite de a fi. Proiectul meu de a-mi recupera fiinţa nu se poate realiza decât dacă pun stăpânire pe această libertate şi o oblig să fie libertate supusă libertăţii mele. Simultan, este singurul mod în care eu aş putea acţiona asupra liberei negaţii de interioritate prin care celălalt mă constituie în celălalt, adică prin care aş putea pregăti căile unei identificări viitoare a celuilalt cu mine. E ceea ce va fi mai clar, poate, dacă medităm asupra acestei probleme cu aspect pur psihologic: de ce vrea iubitorul să fie *iubit*? Într-adevăr, dacă dragostea ar fi pură dorinţă de posesiune fizică, ar putea fi, în multe cazuri, uşor satisfăcută. Eroul lui Proust, de exemplu, care îşi instalează amanta acasă la el, poate s-o vadă şi s-o posede la orice oră din zi şi a ştiut să o pună într-o totală dependenţă materială, ar trebui să fie sustras neliniştii. Se ştie totuşi că este, dimpotrivă, ros de grijă. Prin conştiinţa sa, Albertine îi scapă lui Marcel, chiar şi atunci când el e alături de ea şi de aceea el nu cunoaşte odihnă decât dacă o contemplă în timpul somnului. Este deci cert că dragostea vrea să cucerească „conştiinţa". Dar de ce vrea ea asta? Şi cum?

Această noţiune de „proprietate", prin care se explică atât de des iubirea, n-ar putea fi primară, într-adevăr. De ce să vreau să mi-l apropriez pe celălalt, dacă nu mi l-aş apropria tocmai în calitate de cel care mă face să fiu? Dar asta implică în mod expres un anume mod de apropriere: libertatea celuilalt ca atare e cea pe care vrem noi s-o cucerim. Şi nu prin voinţă de putere: tiranul îşi bate joc de iubire; el se mulţumeşte cu frica. El caută iubire la supuşii săi doar din motive politice, iar dacă găseşte un mijloc mai economic de a-i aservi, îl adoptă imediat. Dimpotrivă, cel care vrea să fie iubit nu doreşte aservirea fiinţei iubite. El nu ţine să devină obiectul unei pasiuni debordante şi mecanice. El nu vrea să posede un automat şi, dacă vrem să-l umilim, e suficient să-i reprezentăm iubitului pasiunea ca pe rezultatul unui determinism psihologic: iubitorul se va simţi devalorizat în dragostea

şi în fiinţa sa. Dacă Tristan şi Izolda ar fi înnebuniţi dorită unei băuturi magice, atunci ar deveni mai puţin interesanţi; şi se întâmplă că o aservire totală a fiinţei iubite ucide dragostea iubitorului. Scopul este depăşit: iubitorul se regăseşte singur dacă iubitul s-a transformat în automat. Prin urmare, iubitorul nu doreşte să-şi posede iubitul aşa cum posedă un lucru; el cere un tip special de apropriere. El vrea să posede o libertate ca libertate.

Dar, pe de altă parte, el n-ar putea să se mulţumească cu această formă eminentă a libertăţii care este angajamentul liber şi voluntar. Cine s-ar mulţumi cu o dragoste care s-ar oferi ca pură fidelitate jurată? Cine deci ar accepta să audă spunându-i-se: „Te iubesc pentru că m-am angajat în mod liber să te iubesc şi nu vreau să mă dezic: te iubesc din fidelitate faţă de mine însumi“? Căci iubitorul cere jurământul şi se irită de jurământ. El vrea să fie iubit de către o libertate şi cere ca această libertate ca libertate să nu mai fie liberă. El vrea ca libertatea celuilalt să se determine ea însăşi să devină iubire – şi asta nu numai la începutul aventurii, ci în fiecare moment – şi, în acelaşi timp, ca această libertate să fie cucerită *de către ea însăşi*, ca ea să se întoarcă asupra ei înseşi, ca în nebunie, ca în vis, pentru a-şi dori captivitatea. Iar această captivitate trebuie să fie abandonare deopotrivă liberă şi înlănţuită în mâinile noastre. Nu determinismul pasional e cel pe care-l dorim la celălalt, în dragoste, nici o libertate de neatins: ci o libertate care *joacă* determinismul pasional şi care se prinde în jocul său. Iar pentru el însuşi iubitorul nu cere să fie *cauza* acestei modificări radicale a libertăţii, ci să-i fie ocazia unică şi privilegiată. Într-adevăr, el n-ar putea să vrea a-i fi cauza fără să arunce imediat iubitul în mijlocul lumii ca o unealtă care poate fi transcendată. Nu aici e esenţa dragostei. În dragoste, dimpotrivă, iubitorul vrea să fie „totul în lume“ pentru iubit: asta înseamnă că el se pune alături de lume; el este cel care rezumă şi simbolizează lumea, el este un *acesta* care îi cuprinde pe toţi ceilalţi *aceşti*, el este şi acceptă să fie *obiect*. Dar, pe de altă parte, el vrea să fie obiectul în care libertatea celuilalt acceptă să se piardă, obiectul în care celălalt acceptă să-şi găsească, ca facticitate secundă a sa, fiinţa sa şi raţiunea sa de a fi;

obiectul limită al transcendenței, cel către care transcendența celuilalt transcende toate celelalte obiecte, dar pe care ea nu-l poate deloc transcende. Și, pretutindeni, el dorește cercul libertății celuilalt; înseamnă că, în orice clipă, în acceptarea acestei limite la transcendența sa, pe care libertatea celuilalt o face, această acceptare ar fi *deja* prezentă ca mobil al acceptării avute în vedere. În calitate de scop deja ales vrea el să fie ales ca scop. Aceasta ne permite să sesizăm temeinic ceea ce iubitorul cere de la iubit: el nu vrea să *acționeze* asupra libertății celuilalt, ci să existe *a priori* ca limita obiectivă a acestei libertăți; adică să fie dat, o dată cu ea și în însăși apariția ei, ca limita pe care ea trebuie s-o accepte pentru a fi liberă. Din chiar acest fapt, ceea ce el pretinde este o încleiere, o umplere cu ea însăși a libertății celuilalt: această limită de structură este, într-adevăr, un *dat*, și singura apariție a datului ca limită a libertății semnifică faptul că libertatea *se face să existe* în interiorul datului, fiindu-și propria interdicție de a-l depăși. Iar această interdicție este avută în vedere de către iubitor *în același timp* ca trăită, adică suferită – într-un cuvânt ca o facticitate –, și ca liber consimțită. Ea trebuie să poată fi liber consimțită de vreme ce trebuie să fie totuna cu apariția unei libertăți care se alege ca libertate. Dar ea trebuie să fie doar trăită de vreme ce trebuie să fie o imposibilitate mereu prezentă, o facticitate care se reîntoarce asupra libertății celuilalt până în inima sa; iar asta se exprimă psihologic prin exigența ca libera decizie de a mă iubi, pe care iubitorul a luat-o anterior, să se strecoare ca mobil vrăjit *în interiorul* liberului său angajament prezent.

Sesizăm acum sensul acestei exigențe: această facticitate care trebuie să fie limită de fapt pentru celălalt, în exigența mea de a fi iubit, și care trebuie să sfârșească prin a fi *propria sa* facticitate, este facticitatea *mea*. Tocmai în măsura în care sunt obiectul pe care celălalt îl face să vină la ființă trebuie să fiu eu limita inerentă înseși transcendenței sale; în așa fel încât celălalt, ivindu-se la ființă, să mă facă să fiu nedepășibilul și absolutul, nu în calitate de pentru-sine neantizator, ci ca ființă-pentru-celălalt-în-mijlocul-lumii. Astfel, a vrea să fii iubit înseamnă a-l infecta pe celălalt cu propria ta

facticitate, a vrea să-l constrângi să te recreeze perpetuu drept condiţia unei libertăţi care se supune şi care se angajează; înseamnă a vrea deopotrivă ca libertatea să întemeieze faptul şi ca faptul să aibă preeminenţă asupra libertăţii. Dacă acest rezultat ar putea fi atins, ar rezulta de aici în primul rând că eu aş putea fi *în siguranţă* în conştiinţa celuilalt. Mai întâi, pentru că motivul neliniştii şi ruşinii mele este că mă sesizez şi mă simt în fiinţa-mea-pentru-celălalt ca cel care poate fi mereu depăşit către altceva, ceea ce este pur obiect de judecată de valoare, mijloc pur, unealtă pură. Neliniştea mea vine din aceea că îmi asum în mod necesar şi liber această fiinţă care un altul mă face să fiu într-o absolută libertate: „Dumnezeu ştie ce sunt eu pentru el! Dumnezeu ştie cum mă consideră el." Asta înseamnă: „Dumnezeu ştie cum mă face să fiu", şi sunt ruşinat de această fiinţă cu care mă tem să mă întâlnesc într-o zi la cotitura unui drum, care îmi este atât de străină şi care este, totuşi, *fiinţa mea,* şi despre care ştiu, de asemenea, că, în ciuda eforturilor mele, nu o voi întâlni niciodată. Dar dacă celălalt mă iubeşte, eu devin *nedepăşibilul,* ceea ce înseamnă că eu trebuie să fiu scopul absolut; în acest sens, sunt salvat de *ustensilitate*; existenţa mea în mijlocul lumii devine corelativul precis al transcendenţei-mele-pentru-mine, de vreme ce independenţa mea este salvgardată în mod absolut. Obiectul care celălalt trebuie să mă facă să fiu este un obiect-transcendenţă, un centru de referinţă absolut în jurul căruia se ordonează ca pure *mijloace* toate lucrurile-ustensile ale lumii. În acelaşi timp, ca limită absolută a libertăţii, adică a izvorului absolut al tuturor valorilor, eu sunt protejat împotriva oricărei eventuale devalorizări; eu sunt valoarea absolută. Şi, în măsura în care îmi asum fiinţa-mea-pentru-celălalt, mă asum ca valoare. Astfel, a vrea să fii iubit înseamnă a vrea să te plasezi dincolo de orice sistem de valori pus de către celălalt, drept condiţia oricărei valorizări şi drept fundamentul obiectiv al tuturor valorilor. Această exigenţă face tema obişnuită a conversaţiilor între iubiţi, fie că, precum în *La porte étroite,* cea care vrea să fie iubită se identifică cu o morală ascetică de depăşire de sine şi ar vrea să incarneze limita ideală a acestei depăşiri – fie că, mai curent, iubitorul cere ca iubitul să-i

sacrifice în actele sale morala tradițională, frământându-se să afle dacă iubitul și-ar trăda prietenii pentru el, „ar fura pentru el", „ar omorî pentru el" etc. Din acest punct de vedere, ființa mea trebuie să scape de *privirea* iubitului; sau, mai degrabă, ea trebuie să fie obiectul unei priviri de altă structură: eu nu mai trebuie să fiu văzut pe fond de lume ca un *acesta* printre alți *acești*, ci lumea trebuie să se reveleze pornind de la mine. Într-adevăr, în măsura în care apariția libertății face să existe o lume, eu trebuie să fiu, în calitate de condiție-limită a acestei apariții, însăși condiția apariției unei lumi. Eu trebuie să fiu cel a cărui funcție este de a face să existe copacii și apa, satele și câmpurile și ceilalți oameni pentru a i le da apoi celuilalt, cel care le ordonează în lume, la fel cum mama, în societățile matronimice, primește titlurile și numele nu pentru a le păstra, ci pentru a le transmite imediat copiilor săi. Într-un sens, dacă trebuie să fiu iubit, sunt obiectul prin a cărui procură va exista lumea pentru celălalt; iar într-un alt sens, sunt lumea. În loc să fiu un *acesta* detașându-se pe fond de lume, eu sunt obiectul-fond pe care se reliefează lumea. Astfel, sunt liniștit: privirea celuilalt nu mă mai pătrunde de finitudine; ea nu-mi mai fixează ființa *în ceea ce eu sunt* pur și simplu; n-aș putea fi *privit* ca urât, ca mic, ca laș, de vreme ce aceste caracteristici reprezintă, în mod necesar, o limitare de fapt a ființei mele și o aprehendare a finitudinii mele ca finitudine. Desigur, posibilii mei rămân posibilități-transcendate, posibilități-moarte; dar eu am toți posibilii, eu sunt toate moartele-posibilități ale lumii; prin asta, eu încetez să fiu ființa care se înțelege pornind de la alte ființe sau pornind de la actele sale; dar, în intuiția iubitoare pe care o cer, eu trebuie să fiu dat ca o totalitate absolută, pornind de la care trebuie să fie înțelese toate ființele și toate actele sale proprii. S-ar putea spune, deformând puțin o celebră formulă stoică, că „iubitorul poate să facă de trei ori tumba". Într-adevăr, idealul înțeleptului și idealul celui care vrea să se facă iubit coincid, în aceea că și unul, și celălalt vor să fie totalitate-obiect accesibilă unei intuiții globale care va sesiza acțiunile în lumea iubitului și a înțeleptului ca structuri parțiale ce se interpretează pornind de la totalitate. Și, la fel cum înțelepciunea se propune ca o stare de atins

printr-o metamorfoză absolută, tot aşa libertatea celuilalt trebuie să se metamorfozeze în mod absolut pentru a mă face să acced la starea de iubit.

Această descriere s-ar potrivi destul de bine, până aici, cu faimoasa descriere hegeliană a raporturilor dintre stăpân şi sclav. Ceea ce stăpânul hegelian este pentru sclav, iubitorul vrea să fie pentru iubit. Dar analogia se opreşte aici, căci stăpânul nu cere, la Hegel, decât în mod colateral şi, aşa-zicând, implicit libertatea sclavului, în vreme ce iubitorul cere *în primul rând* libertatea iubitului. În acest sens, dacă trebuie să fiu iubit de către celălalt, trebuie să fiu ales în mod liber ca iubit. Se ştie că, în terminologia curentă a iubirii, iubitul e desemnat cu termenul de *ales*. Dar această alegere nu trebuie să fie relativă şi contingentă: iubitorul se irită şi se simte devalorizat atunci când se gândeşte că iubitul l-a ales *printre alţii*: „Aşadar, dacă n-aş fi venit în acest oraş, dacă nu l-aş fi frecventat pe «Cutare», nu m-ai fi cunoscut, nu m-ai fi iubit?“ Acest gând îl chinuieşte pe iubitor: dragostea sa devine dragoste printre altele, limitată de facticitatea iubitului şi de propria sa facticitate, ca şi de contingenţa întâlnirilor: ea devine *dragoste în lume*, obiect care presupune lumea şi care poate, la rândul său, exista pentru alţii. Ceea ce el cere, el o exprimă prin cuvinte stângace şi încărcate de „şozism“ spunând: „Eram făcuţi unul pentru altul“ sau mai foloseşte expresia de: „suflet pereche“. Dar asta trebuie interpretat: el ştie bine că „a fi făcuţi unul pentru celălalt“ se referă la o alegere originară. Această alegere poate fi cea a lui Dumnezeu, ca fiinţa care este alegere absolută; dar Dumnezeu nu reprezintă aici decât o ducere la limită a cerinţei de absolut. Într-adevăr, ceea ce iubitorul pretinde este ca iubitul să fi făcut din el o alegere absolută. Asta înseamnă că fiinţa-în-lume a iubitului trebuie să fie o fiinţă-iubind. Această apariţie a iubitului trebuie să fie alegere liberă a iubitorului. Şi cum celălalt este fundament al fiinţei-mele-obiect, eu pretind de la el ca libera apariţie a fiinţei sale să aibă drept scop unic şi absolut alegerea sa de *mine*, adică faptul că el a ales să fie pentru a-mi întemeia obiectitatea şi facticitatea. În felul acesta, facticitatea mea e „salvată“. Ea nu mai este acest dat de negândit şi insurmontabil de

care fug: ea este cea pentru care celălalt se face să existe în mod liber; ea există ca scop pe care el și-l dă. Eu l-am infectat cu facticitatea mea, dar cum el a fost infectat de ea în calitate de libertate, mi-o înapoiază ca facticitate reluată și consimțită: el îi este temeiul pentru ca ea să-i fie scop. Pornind de la această iubire, eu percep altfel alienarea mea și propria mea facticitate. Ea este – în calitate de pentru-celălalt – nu numai un fapt, ci un drept. Existența mea este pentru că e *chemată*. Această existență, în măsura în care mi-o asum, devine pură generozitate. Eu sunt pentru că mă dăruiesc. Prin bunătate există aceste nervuri iubite de pe mâinile mele. Cât sunt de bun să am ochi, păr, sprâncene și să le dăruiesc neobosit, într-o debordare de generozitate, acestei dorințe neobosite care celălalt se face să fie în mod liber. În vreme ce, înainte de a fi iubiți, eram neliniștiți de această protuberanță nejustificată, nejustificabilă, care e ființa noastră; acum, în loc să ne simțim „de prisos", simțim că această existență este reluată și voită în cele mai mici detalii ale sale de către o libertate absolută pe care ea, în același timp, o condiționează – și pe care o vrem noi înșine cu propria noastră libertate. Acesta este fondul bucuriei dragostei, atunci când ea există: a ne simți justificați că existăm.

Totodată, dacă iubitul ne poate iubi, el este gata să fie asimilat de către libertatea noastră; căci această ființă-iubită pe care o dorim este deja argumentul ontologic aplicat ființei-noastre-pentru-celălalt. Esența noastră obiectivă implică existența celuilalt și, reciproc, libertatea celuilalt e cea care ne întemeiază esența. Dacă am putea interioriza întregul sistem, am fi fundament pentru noi înșine.

Acesta este deci scopul real al iubitorului, în măsura în care iubirea sa este o întreprindere, adică un pro-iect de sine însuși. Acest proiect trebuie să provoace un conflict. Într-adevăr, iubitul sesizează iubitorul ca pe un altul-obiect printre altele, adică îl percepe pe fond de lume, îl transcende și-l utilizează. Iubitul este *privire*. El n-ar putea deci să-și folosească transcendența pentru a fixa o limită ultimă depășirilor sale, nici libertatea sa pentru a se „captiva" pe ea însăși. Iubitul n-ar putea voi să iubească. Iubitorul trebuie deci să-l seducă pe iubit; iar dragostea sa nu se poate distinge de această întreprindere

de seducţie. În seducţie, eu nu încerc deloc să-i dezvălui celuilalt subiectivitatea mea: de altfel, n-aş putea face asta decât *privindu*-l pe celălalt; dar prin această privire aş face să dispară subiectivitatea celuilalt, pe care eu vreau să mi-o asimilez. A seduce înseamnă a-mi asuma în întregime şi ca pe un risc faptul de a-mi expune obiectitatea pentru celălalt, înseamnă a mă pune sub privirea sa şi a mă face privit de către el, înseamnă a mă expune pericolului de *a fi văzut* pentru a face un nou început şi a mi-l apropria pe celălalt în şi prin obiectitatea mea. Refuz să părăsesc terenul în care îmi resimt obiectitatea; pe acest teren vreau eu să angajez lupta, făcându-mă *obiect fascinant*. Am definit fascinaţia ca *stare* în partea secundă: este, spuneam, conştiinţa nonthetică de a fi *nimicul* în prezenţa fiinţei. Seducţia urmăreşte să ocazioneze la celălalt conştiinţa neantităţii sale în faţa obiectului seducător. Prin seducţie, urmăresc să mă constitui ca un plin de fiinţă şi să mă fac *recunoscut ca atare*. Pentru asta, mă constitui ca obiect semnificant. Actele mele trebuie să *indice* în două direcţii. Pe de o parte, către ceea ce numim pe nedrept subiectivitate, şi care este mai degrabă profunzime de fiinţă obiectivă şi ascunsă; actul nu este făcut doar pentru el însuşi, ci indică o serie infinită şi diferenţiată de alte acte reale şi posibile pe care eu le dau ca şi constituind fiinţa mea obiectivă şi neobservată. Astfel caut eu să ghidez transcendenţa care mă transcende şi s-o trimit la infinitul moartelor-mele-posibilităţi, tocmai pentru a fi nedepăşibilul şi chiar în măsura în care singurul nedepăşibil este infinitul. Pe de altă parte, fiecare din actele mele încearcă să indice cea mai mare densitate de lume posibilă şi trebuie să mă prezinte ca legat la cele mai vaste regiuni ale lumii, fie că-i *prezint* lumea iubitului şi încerc să mă constitui ca intermediarul necesar între el şi lume, fie, pur şi simplu, că exprim, prin actele mele, puteri variate la infinit asupra lumii (bani, putere, relaţii etc.). În primul caz, încerc să mă constitui ca un infinit de profunzime; în al doilea caz, să mă identific cu lumea. Prin aceste diferite procedee, eu mă *propun* ca nedepăşibil. Această pro-punere n-ar putea să-şi fie suficientă ei înseşi, ea nu este decât o învestire a celuilalt, ea n-ar putea să ia valoare de fapt fără consimţământul libertăţii celuilalt, care trebuie

să se cucerească recunoscându-se ca neant în fața plenitudinii mele de ființă absolută.

Se va spune că aceste diverse încercări de expresie *presupun* limbajul. Nu vom nega asta; vom spune mai mult: ele *sunt* limbajul sau, dacă vrem, un mod fundamental al limbajului. Căci, dacă există probleme psihologice și istorice care privesc existența, învățarea și folosirea *cutărui* limbaj particular, nu există nici o problemă particulară privind ceea ce se numește inventarea limbajului. Limbajul nu este un fenomen adăugat din afară ființei-pentru-celălalt: el este în mod originar ființa-pentru-celălalt, adică faptul că o subiectivitate se simte obiect pentru celălalt. Într-un univers de obiecte pure, limbajul n-ar putea, în nici un caz, să fie „inventat", de vreme ce el presupune în mod originar un raport cu un alt subiect; iar în intersubiectivitatea celor ce sunt pentru-celălalt, nu este necesar să-l inventezi, căci el este deja dat în recunoașterea celuilalt. Din simplul fapt că, orice aș face, actele mele liber concepute și executate, pro-iectele mele către posibilitățile mele au în afară un sens care-mi scapă și pe care îl simt, eu *sunt* limbaj. În acest sens – și doar în acest sens – Heidegger are dreptate să declare că: *eu sunt ceea ce spun*[1]. Într-adevăr, acest limbaj nu este un instinct al creaturii umane constituite, el nu este nici o invenție a subiectivității noastre; dar nu trebuie nici să-l reducem la pura „ființă-în-afara-sa" a *Dasein*-ului. El face parte din *condiția umană*, el este în mod originar experiența pe care un pentru-sine o poate face despre ființa-sa-pentru-celălalt, și, ulterior, depășirea acestei experiențe și folosirea sa către posibilități care sunt posibilitățile mele, adică spre posibilitățile mele de a fi acesta sau acela pentru celălalt. El nu se distinge deci de recunoașterea existenței celuilalt. Apariția celuilalt în fața mea ca privire face să apară limbajul drept condiție a ființei mele. Acest limbaj primar nu este neapărat seducția; vom vedea și alte forme ele lui; am subliniat, de altfel, că nu există

[1] Formula este a lui A. de Waehlens: *La Philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, 1942, p. 99. Cf. de asemenea textul lui Heidegger pe care-l citează: „Diese Bezeugung meint hier nicht einen nachträglichen und beiherlaufenden Ausdruck des Menschseins, sondern sie macht das Dasein des Menschen mit aus" (*Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, p. 6).

nici o atitudine primară în faţa celuilalt şi că ele se succed în cerc, fiecare implicând-o pe cealaltă. Dar, invers, seducţia nu presupune nici o formă anterioară a limbajului: ea este în întregime realizare a limbajului; asta înseamnă că limbajul se poate revela în întregime şi dintr-o dată prin seducţie ca mod de a fi primar al expresiei. Rezultă de la sine că prin limbaj înţelegem toate fenomenele de expresie, şi nu cuvântul articulat, care este un mod derivat şi secundar şi a cărui apariţie poate face obiectul unui studiu istoric. Căci, în seducţie, limbajul nu vizează să *ofere cunoaştere*, ci să te facă să simţi.

Dar în această primă încercare de a găsi un limbaj fascinant eu merg la întâmplare, de vreme ce mă ghidez doar după forma abstractă şi goală a obiectităţii mele pentru celălalt. Nu-mi pot nici măcar imagina ce efect vor avea gesturile şi atitudinile mele, de vreme ce ele vor fi întotdeauna reluate şi fundamentate de către o libertate care le va depăşi şi de vreme ce ele nu pot avea semnificaţie decât dacă această libertate le-o conferă. Astfel, „sensul" expresiilor mele îmi scapă mereu; nu ştiu niciodată exact dacă semnific ceea ce vreau să semnific, nici măcar dacă *sunt* semnificant; tocmai în acest moment, ar trebui să citesc în celălalt, ceea ce, din principiu, este de neconceput. Şi, fără să ştiu ce exprim de fapt, pentru celălalt, îmi constitui limbajul ca pe un fenomen incomplet de fugă afară din mine. Din momentul în care mă exprim, eu nu pot decât să presupun sensul a ceea ce exprim, adică, pe scurt, sensul a ceea ce sunt, de vreme ce, în această perspectivă, a exprima şi a fi sunt totuna. Celălalt este întotdeauna aici, prezent şi simţit ca cel care îi dă limbajului sensul. Fiecare expresie, fiecare gest, fiecare cuvânt este, din perspectiva mea, experienţa concretă a realităţii alienante a celuilalt. Nu numai psihopatul poate spune – ca, de exemplu, în cazul psihozelor de influenţă[1] – „Mi se fură gândirea." Dar însuşi faptul expresiei este un furt de gândire, de vreme ce gândirea are nevoie de concursul unei libertăţi alienante pentru

[1] De altfel, psihoza de influenţă, ca majoritatea psihozelor, este dovadă exclusivă şi exprimată în mituri a unui mare fapt metafizic: faptul alienării, în cazul de faţă. Un nebun nu face niciodată decât să realizeze, în felul său, condiţia umană.

a se constitui ca obiect. De aceea, acest prim aspect al limbajului – în măsura în care eu sunt cel care-l folosesc pentru celălalt – este *sacru.* Într-adevăr, obiectul sacru este un obiect al lumii care indică o transcendenţă dincolo de lume. Limbajul îmi revelează libertatea celui care mă ascultă în tăcere, adică transcendenţa sa.

Dar, în acelaşi moment, pentru celălalt eu rămân obiect semnificant – ceea ce am fost dintotdeauna. Nu există nici un drum care, plecând de la obiectivitatea mea, să-i poată indica celuilalt transcendenţa mea. Atitudinile, expresiile şi cuvintele nu pot niciodată să-i indice decât alte atitudini, alte expresii şi alte cuvinte. Astfel, limbajul rămâne pentru celălalt simplă proprietate a unui obiect magic – limbajul însuşi fiind şi el tot un obiect magic: el este o acţiune la distanţă căreia celălalt îi cunoaşte exact efectul. În felul acesta, cuvântul este *sacru* când eu sunt cel care-l utilizez şi *magic* când celălalt îl ascultă. Astfel, eu nu-mi cunosc limbajul mai mult decât corpul meu pentru celălalt. Eu nu mă pot auzi vorbind, nici vedea zâmbind. Problema limbajului este perfect paralelă cu problema corpurilor şi descrierile care au fost valabile într-un caz sunt valabile şi în celălalt.

Totuşi, fascinaţia, chiar dacă ar trebui să ocazioneze în celălalt un a-fi-fascinant, n-ar ajunge, prin ea însăşi, să ocazioneze iubirea. Poţi fi fascinat de un orator, de un actor, de un echilibrist: asta nu înseamnă că-l iubeşti. Nu ţi-ai putea lua ochii de la el, desigur; dar el încă se ridică pe fond de lume, iar fascinaţia nu pune obiectul fascinant ca termen ultim al transcendenţei; dimpotrivă, ea *este* transcendenţă. Când deci va deveni iubitul, la rândul său, iubitor?

Răspunsul este simplu: atunci când va proiecta să fie iubit. În sine, celălalt-obiect nu are niciodată destulă forţă pentru a ocaziona iubirea. Dacă dragostea are drept ideal aproprierea celuilalt în calitate de celălalt, adică în calitate de subiectivitate privitoare, acest ideal nu poate fi proiectat decât plecând de la întâlnirea mea cu celălalt-subiect, nu cu celălalt-obiect. Seducţia nu poate îl impodobi pe celălalt-obiect care încearcă să mă seducă decât cu trăsătura de obiect *preţios* „de posedat“; ea mă va determina poate să risc mult pentru a-l cuceri; dar această dorinţă de apropriere a unui obiect în mijlocul lumii n-ar

putea fi confundată cu iubirea. Dragostea nu s-ar putea deci naşte la iubit decât din experienţa pe care el o face despre alienarea sa şi despre fuga sa către celălalt. Dar, iarăşi, dacă aşa este, iubitul nu se va transforma în iubitor decât dacă proiectează să fie iubit, adică dacă cel pe care vrea să-l cucerească nu este câtuşi de puţin un corp, ci subiectivitatea celuilalt ca atare. Într-adevăr, singurul mijloc pe care l-ar putea concepe pentru a realiza această apropriere este de a se face iubit. Astfel, ne apare că a iubi este, în esenţa sa, proiectul de a se face iubit. De unde această nouă contradicţie şi acest nou conflict: fiecare dintre iubiţi este în întregime captiv al celuilalt, în măsura în care vrea să se facă iubit de către el prin excluderea oricărui altul; dar, în acelaşi timp, fiecare cere de la celălalt o iubire care nu se reduce câtuşi de puţin la „proiectul de a fi iubit". Într-adevăr, ceea ce cere el este ca celălalt, fără a căuta în mod originar să se facă iubit, să aibă o intuiţie în acelaşi timp contemplativă şi afectivă despre iubitul său ca limita obiectivă a libertăţii sale, ca fundamentul inevitabil şi ales al transcendenţei sale, ca totalitatea de fiinţă şi valoarea supremă. Această dragoste pretinsă celuilalt n-ar putea *să ceară* nimic: este pur angajament fără reciprocitate. Dar, cu siguranţă, această dragoste n-ar putea să existe decât în calitate de exigenţă a iubitorului; iar iubitorul este cucerit în cu totul alt fel: el este prizonier al înseşi exigenţei sale; într-adevăr, în măsura în care iubirea este exigenţă de a fi iubit, ea este o libertate care se vrea corp şi care cere un în afară, deci o libertate care mimează fuga spre celălalt, o libertate care, în calitate de libertate, îşi reclamă alienarea. Libertatea iubitorului, în însuşi efortul său de a se face iubit ca obiect de către celălalt, se alienează alunecând în corpul-pentru-celălalt, adică se produce în existenţă cu o dimensiune de fugă spre celălalt; ea este perpetuu refuz de a se pune ca pură ipseitate, căci această afirmare de sine ca sine însuşi ar antrena prăbuşirea celuilalt ca privire şi ivirea celuilalt-obiect, deci o stare de lucruri în care însăşi posibilitatea de a fi iubit ar dispărea de vreme ce celălalt ar fi redus la dimensiunea sa de obiectivitate. Acest refuz constituie deci libertatea ca dependentă de celălalt, iar celălalt ca subiectivitate devine chiar limita de netrecut a libertăţii pentru-

sinelui, scop şi termen suprem în măsura în care el deţine cheia ființei sale. Regăsim aici idealul întreprinderii amoroase: libertatea alienată. Dar cel care vrea să fie iubit e acela care, în măsura în care vrea să-l iubeşti, îşi alienează libertatea. Libertatea mea se alienează în prezenţa purei subiectivităţi a celuilalt, care-mi întemeiază obiectivitatea; ea nu s-ar putea aliena deloc în faţa celuilalt-obiect. Într-adevăr, sub această formă, alienarea iubitului, la care visează iubitorul, ar fi contradictorie, de vreme ce iubitul nu poate întemeia ființa iubitorului decât transcendând-o, în principiu, către alte obiecte ale lumii; deci această transcendenţă nu poate constitui în acelaşi timp obiectul pe care ea îl depăşeşte ca obiect transcendat şi ca obiect-limită al oricărei transcendenţe. Astfel, în cuplul îndrăgostit, fiecare vrea să fie obiectul pentru care libertatea celuilalt se alienează într-o intuiţie originară; dar această intuiţie, care ar fi dragostea propriu-zisă, nu este decât un ideal contradictoriu al pentru-sinelui; de asemenea, fiecare nu este alienat decât în măsura exactă în care pretinde alienarea celuilalt. Fiecare vrea ca celălalt să-l iubească, fără să-şi dea seama că a iubi înseamnă a vrea să fii iubit şi că astfel, dorind ca celălalt să-l iubească, el vrea doar ca celălalt să vrea ca el să-l iubească. Astfel, relaţiile amoroase sunt un sistem de trimiteri nelimitate, analoage purului „reflex-reflectat" al conştiinţei, sub semnul ideal al *valorii* „iubire", adică al unei fuziuni de conştiinţe în care fiecare dintre ele îşi păstrează alteritatea pentru a o întemeia pe cealaltă. Înseamnă că, într-adevăr, conştiinţele sunt separate de un neant insurmontabil, de vreme ce el este, în acelaşi timp, negaţie internă a uneia de către cealaltă şi neant de fapt între cele două negaţii interne. Dragostea este un efort contradictoriu de a surmonta negaţia de fapt, păstrând negaţia internă. Eu pretind ca celălalt să mă iubească şi fac totul pentru a-mi realiza proiectul; dar dacă celălalt mă iubeşte, el mă dezamăgeşte radical prin însăşi dragostea lui: ceream de la el să-mi întemeieze ființa ca obiect privilegiat, menţinându-se ca pură subiectivitate faţă de mine; şi, din momentul în care mă iubeşte, el mă percepe ca subiect şi se cufundă în obiectivitatea sa în faţa subiectivităţii mele. Problema ființei-mele-pentru-celălalt rămâne deci fără soluţie, iubiţii

rămân fiecare pentru sine într-o subiectivitate totală; nimic nu vine să-i smulgă din datoria lor de a se face să existe fiecare pentru sine; nimic nu vine să le ia contingenţa, nici să-i salveze de facticitate. Cel puţin, fiecare a câştigat faptul de a nu mai fi în primejdie în libertatea celuilalt – dar cu totul altfel decât crede el: într-adevăr, nu pentru că celălalt îl face să fie obiect-limită pentru transcendenţa sa, ci pentru că celălalt îl percepe ca subiectivitate şi nu vrea să-l perceapă decât ca atare. Însă câştigul este continuu compromis: mai întâi, în fiecare clipă, fiecare dintre conştiinţe poate să se elibereze de lanţurile sale şi să-l contemple dintr-o dată pe celălalt ca *obiect*. Atunci subjugarea încetează, celălalt devine mijloc printre mijloace, el este atunci obiect pentru celălalt, aşa cum doreşte, dar obiect-unealtă, obiect transcendat perpetuu; iluzia, jocul de oglinzi care face realitatea concretă a dragostei, încetează imediat. Apoi, în dragoste, fiecare conştiinţă caută să-şi pună fiinţa-sa-pentru-celălalt *la adăpost* în libertatea celuilalt. Asta presupune că celălalt este dincolo de lume, ca pură subiectivitate, ca absolutul prin care lumea vine la fiinţă. Dar e suficient ca iubiţii să fie *priviţi* împreună, de către un al treilea, pentru ca fiecare să simtă obiectivarea, nu numai a sa însuşi, ci şi a celuilalt. Dintr-o dată, celălalt nu mai este pentru mine transcendenţa absolută care mă întemeiază în fiinţa mea, ci transcendenţa-transcendată, nu de mine, ci de către un altul; iar raportul meu originar cu el, adică relaţia mea de fiinţă iubită cu iubitorul, încremeneşte în posibilitate-moartă. Nu mai este raportul resimţit de un obiect-limită a oricărei transcendenţe cu libertatea care îl întemeiază: este o iubire-obiect care se alienează în întregime către cel de-al treilea. Acesta e adevăratul motiv pentru care iubiţii caută solitudinea. Pentru că apariţia unui al treilea, oricare ar fi, înseamnă distrugere a dragostei lor. Dar singurătatea de fapt (suntem singuri în camera mea) nu este defel singurătate *de drept*. De fapt, chiar dacă nimeni nu ne vede, noi existăm pentru *toate* conştiinţele şi avem conştiinţa de a exista pentru toţi: rezultă de aici că iubirea, ca mod fundamental al fiinţei-pentru-celălalt, are, în fiinţa-sa-pentru-celălalt, rădăcina distrugerii sale. Tocmai am definit tripla destructibilitate a iubirii: în primul rând ea este, în esenţă, o înşelăto-

rie și o regresiune la infinit, de vreme ce a iubi înseamnă a dori să fiu iubit, deci a vrea ca celălalt să vrea să-l iubesc. Iar o comprehensiune preontologică a acestei înșelătorii este dată în însuși elanul amoros: de aici perpetua insatisfacție a iubitorului. Ea nu vine, cum s-a spus prea adesea, din lipsa de demnitate a ființei iubite, ci dintr-o comprehensiune implicită a faptului că intuiția amoroasă este, ca intuiție-fundament, un ideal de neatins. Cu cât sunt iubit mai mult, cu atât îmi pierd *ființa*, cu atât mai mult sunt readus la propriile mele responsabilități, la propria mea posibilitate de a fi. În al doilea rând, trezirea celuilalt este tot timpul posibilă, el poate dintr-un moment în altul să mă facă să apar în fața lui ca obiect: de aici perpetua insecuritate a iubitorului. În al treilea rând, iubirea este un absolut perpetuu *relativizat* de către ceilalți. Ar trebui să fii singur în lume cu iubitul pentru ca iubirea să-și păstreze caracterul de axă de referință absolută. De aici perpetua rușine (sau mândrie – ceea ce aici înseamnă același lucru) a iubitorului.

Astfel, în zadar voi fi încercat să mă pierd în obiectiv: pasiunea mea nu-mi va fi servit la nimic; celălalt m-a trimis – fie prin el însuși, fie prin ceilalți – la subiectivitatea mea nejustificabilă. Această constatare poate provoca o totală disperare și o nouă încercare de a realiza asimilarea celuilalt și a mea însumi. Idealul său va fi invers față de cel pe care tocmai l-am descris: în loc de a proiecta să-l absorb pe celălalt păstrându-i alteritatea, voi proiecta să mă fac absorbit de către celălalt și să mă pierd în subiectivitatea lui pentru a mă debarasa de a mea. Întreprinderea se va traduce în plan concret prin atitudinea *masochistă*: de vreme ce celălalt este temeiul ființei-mele-pentru-celălalt, dacă i-aș lăsa celuilalt grija de a mă face să exist, n-aș mai fi decât o ființă-în-sine, întemeiată în ființa sa de către o libertate. Aici propria mea subiectivitate e considerată ca obstacol pentru actul primordial prin care celălalt m-ar întemeia în ființa mea; ea este cea care trebuie, înainte de toate, negată cu *propria mea libertate*. Eu încerc deci să mă angajez în întregime în ființa-mea-obiect, refuz să fiu ceva în plus decât un obiect, mă odihnesc în celălalt; și cum simt această ființă-obiect în rușine, eu îmi vreau și îmi iubesc rușinea ca semn

profund al obiectivității mele; și cum celălalt mă sesizează ca obiect prin *dorința sexuală*[1], vreau să fiu dorit, mă fac obiect de dorință în rușine. Această atitudine ar semăna suficient cu cea a iubirii dacă, în loc de a căuta să exist pentru celălalt ca obiect-limită a transcendenței sale, dimpotrivă, nu m-aș înverșuna să mă fac tratat ca un obiect printre celelalte, ca un instrument de folosit: într-adevăr, transcendența *mea* trebuie negată, nu a sa. De această dată nu-mi revine să proiectez a-i cuceri libertatea, ci, dimpotrivă, doresc ca această libertate să fie și să se vrea în mod radical liberă. Astfel, cu cât mă voi simți depășit către alte scopuri, cu atât mă voi bucura de abdicarea transcendenței mele. La limită, eu proiectez să nu mai fiu nimic decât un *obiect*, adică, în mod radical, un *în-sine*. Dar în măsura în care o libertate care o va fi absorbit pe a mea va fi fundamentul acestui în-sine, ființa mea va redeveni fundament de sine însăși. Masochismul, ca și sadismul[2], este asumare de culpabilitate. Într-adevăr, sunt vinovat prin simplul fapt că sunt obiect. Vinovat față de mine însumi, de vreme ce consimt la alienarea mea absolută, vinovat față de celălalt, căci îi furnizez ocazia de a fi vinovat, adică de a-mi rata, în mod radical, libertatea ca atare. Masochismul este o încercare nu de a-l fascina pe celălalt, cu obiectivitatea mea, ci de a mă determina să fiu fascinat eu însumi de obiectivitatea-mea-pentru-celălalt, adică de a mă face să fiu constituit ca obiect de către celălalt, în așa fel încât să-mi sesizez în mod nonthetic subiectivitatea ca pe un *nimic*, în prezența în-sinelui pe care eu îl reprezint în ochii celuilalt. El se caracterizează ca un fel de amețeală: amețeală nu în fața prăpastiei de piatră și pământ, ci în fața abisului subiectivității celuilalt.

Dar masochismul este și trebuie să fie în el însuși un eșec: într-adevăr, pentru a mă lăsa fascinat de eul-meu-obiect, ar trebui ca eu să pot realiza aprehendarea intuitivă a acestui obiect așa cum este el *pentru celălalt*, ceea ce este, din principiu, imposibil. Astfel, eul alienat, departe ca eu să pot măcar începe să fiu fascina de el, rămâne, din principiu, inaccesibil. Zadarnic se târăște masochistul în ge-

---

[1] Cf. paragraful următor.

[2] *Ibid.*

nunchi, se arată în postúri ridicole, se face utilizat ca un simplu instrument neînsuflețit, *pentru celălalt* va fi el obscen sau pur și simplu pasiv, pentru celălalt *va suporta* el aceste postúri; cât despre el, el este pentru totdeauna condamnat *să și le ofere*. În și prin transcendența sa se dispune el ca o ființă de transcendat; și cu cât va încerca să-și guste obiectivitatea, cu atât va fi copleșit de conștiința subiectivității sale, până la angoasă. Îndeosebi, masochistul care plătește o femeie ca să-l biciuiască o tratează ca pe un instrument și, de aceea, apare cu transcendență în raport cu ea. Astfel masochistul sfârșește prin a-l trata pe celălalt ca obiect și prin a-l transcende către propria sa obiectivitate. Ne amintim, de exemplu, frământările lui Sacher-Masoch, care, pentru a se face disprețuit, insultat, redus la o poziție umilitoare, era constrâns să folosească marea iubire pe care i-o purtau femeile, adică să acționeze asupra lor în măsura în care ele se simțeau ca obiect pentru el. Astfel, în orice fel, obiectivitatea masochistului îi scapă acestuia și se poate chiar întâmpla, se întâmplă cel mai adesea că, urmărind să-și sesizeze obiectivitatea, el găsește obiectivitatea celuilalt, ceea ce eliberează, în ciuda lui, subiectivitatea sa proprie. Masochismul este deci, din principiu, un eșec. Aceasta nu are nimic care să ne poată uimi dacă ne gândim că masochismul este un „viciu" și că viciul este, din principiu, iubirea eșecului. Dar nu ne revine să descriem aici structurile proprii viciului. Ne e de-ajuns să semnalăm că masochismul este un continuu efort de a neantiza subiectivitatea subiectului făcându-l să fie reasimilat de către celălalt și că acest efort este însoțit de epuizanta și plăcuta conștiință a eșecului, astfel încât subiectul sfârșește prin a căuta eșecul însuși ca scop principal al său.[1]

---

[1] În termenii acestei descrieri, există cel puțin o formă a exhibiționismului care trebuie să se claseze printre atitudinile masochiste. De exemplu, atunci când Rousseau afișează spălătoreselor „nu obiectul obscen, ci obiectul ridicol". Cf. *Confesiuni*, cartea a III-a.

## II
## A doua atitudine faţă de celălalt: indiferenţa, dorinţa, ura, sadismul

Eşecul primei atitudini faţă de celălalt poate fi ocazia pentru mine de a o lua pe a doua. Dar, la drept vorbind, nici una dintre cele două nu este realmente prima: fiecare din ele este o reacţie fundamentală a fiinţei-pentru-celălalt ca situaţie originară. Se poate deci ca, prin însăşi imposibilitatea în care sunt de a-mi asimila conştiinţa celuilalt prin intermediul obiectităţii mele pentru el, să fiu condus la a mă întoarce în mod deliberat către celălalt şi a-l *privi*. În acest caz, a privi privirea celuilalt, înseamnă a te pune pe tine însuţi în propria ta libertate şi a încerca, din adâncul acestei libertăţi, să înfrunţi libertatea celuilalt. Astfel, sensul conflictului căutat ar fi de a pune în lumină clară lupta a două libertăţi opuse în calitate de libertăţi. Dar această intenţie trebuie să fie imediat decepţionată, căci din simplul fapt că eu mă întăresc în libertatea mea în faţa celuilalt fac din celălalt o transcendenţă-transcendată, adică un obiect. Povestea acestui eşec vom încerca acum s-o spunem. Îi sesizăm schema directoare: asupra celuilalt care mă priveşte, eu îmi aţintesc, la rândul meu, privirea. Dar o privire nu se poate privi. Din momentul în care privesc spre privire, ea dispare, nu mai văd decât nişte ochi. În această clipă, celălalt devine o fiinţă pe care o posed şi care îmi recunoaşte libertatea. Se pare că scopul meu ar fi atins, de vreme ce posed fiinţa care are cheia obiectităţii mele şi o pot face să-mi simtă libertatea în mii de chipuri. Dar, în realitate, totul s-a prăbuşit, căci fiinţa care-mi rămâne în mâini este un celălalt-obiect. În această calitate, el a pierdut cheia fiinţei-mele-obiect şi are despre mine o simplă şi pură imagine, care nu este nimic altceva decât una din afecţiunile sale obiective şi care nu mă atinge; iar dacă el simte efectele libertăţii mele, dacă eu pot acţiona asupra fiinţei sale în mii de chipuri şi-i pot transcende posibilităţile cu toate posibilităţile mele, e în măsura în care el este obiect în lume şi, ca atare, în afara stării de a-mi recunoaşte libertatea. Decepţia mea este întreagă, de vreme ce caut să-mi apropriez libertatea

celuilalt şi-mi dau seama, dintr-o dată, că nu pot acţiona asupra celuilalt decât în măsura în care această libertate s-a prăbuşit sub privirea mea. Această decepţie va fi resortul încercărilor mele ulterioare de a căuta libertatea celuilalt *prin intermediul* obiectului care este el pentru mine şi de a găsi conduite privilegiate care ar putea să-mi apropriezc această libertate prin intermediul unei apropieri totale a corpului celuilalt. Aceste încercări sunt, bănuim, din principiu destinate eşecului.

Dar se poate, de asemenea, ca „privitul privirii" să fie reacţia mea originară la fiinţa-mea-pentru-celălalt. Asta înseamnă că eu pot, în apariţia mea la lume, să mă aleg ca privind privirea celuilalt şi să-mi construiesc subiectivitatea pe prăbuşirea aceleia a celuilalt. Această atitudine e cea pe care o vom numi *indiferenţa faţă de celălalt*. E vorba, în acest caz, de o *cecitate* faţă de ceilalţi. Dar termenul de „cecitate" nu trebuie să ne inducă în eroare: eu nu suport această cecitate ca pe o stare; *eu sunt* propria mea cecitate faţă de ceilalţi şi această cecitate cuprinde o comprehensiune implicită a fiinţei-pentru-celălalt, adică a transcendenţei celuilalt ca privire. Această comprehensiune este, pur şi simplu, ceea ce eu mă determin pe mine însumi să ascund. Practic atunci un fel de solipsism de fapt; ceilalţi sunt aceste forme care trec pe stradă, aceste obiecte magice susceptibile să acţioneze la distanţă şi asupra cărora eu pot acţiona prin conduite determinate. De-abia îi bag în seamă, acţionez ca şi cum aş fi singur pe lume; ating uşor „oamenii" aşa cum ating zidurile, îi evit aşa cum evit nişte obstacole, libertatea-lor-obiect nu este pentru mine decât „coeficientul lor de adversitate"; nu-mi imaginez nici măcar că ei ar putea să mă *privească*. Fără îndoială, ei au o oarecare cunoaştere despre mine; dar această cunoaştere nu mă atinge; e vorba de pure modificări ale fiinţei lor, care nu trec de la ei la mine şi care sunt atinse de ceea ce noi numim „subiectivitate-suportată" [„*subjectivité-subie*"] sau „subiectivitate-obiect", adică ele exprimă ceea ce sunt ei, nu ceea ce sunt eu, şi sunt efectul acţiunii mele asupra lor. Aceşti „oameni" sunt funcţii: taxatorul de tichete nu este nimic decât funcţia de a taxa; picoloul nu este nimic decât funcţia de a servi consumatorii. Pornind de aici, va fi posibil să-i folosesc mai bine în interesele mele, dacă le cunosc „chei-

le" şi acele „cuvinte-iscusite" care le pot declanşa mecanismele. De aici se trage acea psihologie „moralistă" pe care ne-a oferit-o secolul al XVII-lea francez; de aici, acele tratate ale secolului al XVIII-lea, *Mijlocul de parvenire*, de Béroalde de Verville, *Legături periculoase*, de Laclos, *Tratatul despre ambiţie* al lui Hérault de Séchelles, care ne oferă o cunoaştere *practică* a celuilalt şi arta de a acţiona asupra lui. În această stare de cecitate, eu ignor deopotrivă subiectivitatea absolută a celuilalt ca temei al fiinţei-mele-în-sine şi fiinţa-mea-pentru-celălalt, în special „corpul meu pentru celălalt". Într-un sens, sunt liniştit; am „tupeu", adică nu sunt câtuşi de puţin conştient de faptul că privirea celuilalt îmi poate încremeni posibilităţile şi corpul; sunt în starea opusă celei pe care o numim *timiditate*. Am uşurinţă în acţiuni, nu sunt încurcat de mine însumi, căci nu sunt *în afară*, nu mă simt alienat. Această stare de cecitate poate continua multă vreme, după placul relei mele credinţe fundamentale, ea se poate întinde, cu intermitenţe, asupra mai multor ani, asupra unei vieţi întregi; există oameni care mor fără să fi bănuit – în afara unor scurte şi terifiante iluminări – ce este *celălalt*. Dar, chiar dacă ai fi în întregime cufundat în această stare, nu încetezi să-i simţi insuficienţa. Şi, ca orice rea-credinţă, ea este cea care ne furnizează motive pentru a ieşi din ea: căci cecitatea faţă de celălalt face totodată să dispară orice aprehendare trăită a *obiectivităţii* mele. Totuşi, celălalt ca libertate şi obiectivitatea mea ca eu-alienat *sunt aici*, nepercepute, netematizate, dar date în însăşi comprehensiunea mea a lumii şi a fiinţei mele în lume. Taxatorul de tichete, chiar dacă este socotit ca funcţie pură, mă trimite, prin însăşi funcţia sa, la o fiinţă-în-afară, măcar că această fiinţă-în-afară nu este nici sesizată, nici sesizabilă. De aici un sentiment perpetuu de lipsă şi de indispoziţie. Înseamnă că proiectul meu fundamental faţă de celălalt – oricare ar fi atitudinea pe care o iau – este dublu: este vorba, pe de o parte, de a mă proteja împotriva primejdiei la care mă expune fiinţa-mea-afară-în-libertatea-celuilalt şi, pe de altă parte, de a-l folosi pe celălalt pentru a totaliza, în sfârşit, totalitatea detotalizată care sunt eu, pentru a închide cercul deschis şi a face, în sfârşit, ca eu să fiu temei pentru mine însumi. Or, pe de o

parte, dispariția celuilalt ca privire mă trimite în nejustificabila mea subiectivitate și-mi reduce ființa la această perpetuă urmărire-urmărită către un în-sine-pentru-sine de neatins; fără celălalt, eu resimt din plin, așa cum este, această teribilă necesitate de a fi liber, care este soarta mea, adică faptul că nu-mi pot încredința decât mie sarcina de a mă face să fiu, măcar că eu n-am ales să fiu și să mă *nasc*. Dar, pe de altă parte, cu toate că *cecitatea* față de celălalt mă eliberează în aparență de teama de a fi în primejdie în libertatea celuilalt, ea cuprinde, totuși, o comprehensiune implicită a acestei libertăți. Ea mă plasează deci pe ultimul nivel al obiectivității, chiar în momentul în care mă pot crede absolută și unică subiectivitate, de vreme ce sunt văzut chiar fără a putea simți că sunt văzut și mă apără prin această experiență de „ființa-mea-văzută". Sunt posedat fără a putea să mă întorc spre cel care mă posedă. În experiența directă a celuilalt ca privire, eu mă apăr percepându-l pe celălalt și-mi rămâne posibilitatea de a-l transforma pe celălalt în obiect. Dar dacă celălalt este obiect pentru mine *în timp ce mă privește*, atunci sunt în primejdie fără să știu. În consecință, *cecitatea* mea este neliniște pentru că ea se însoțește de conștiința unei „priviri rătăcitoare" și inaccesibile care riscă să mă alieneze fără știrea mea. Această indispoziție trebuie să ocazioneze o nouă încercare de a pune stăpânire pe libertatea celuilalt. Dar asta va însemna că mă voi întoarce către obiectul-celălalt care mă atinge ușor și voi încerca să-l folosesc drept instrument pentru a-i atinge libertatea. Numai că, tocmai pentru că mă adresez *obiectului* „celălalt", nu pot să cer socoteală de transcendența sa și chiar, fiind eu însumi pe planul obiectivării celuilalt, eu nu pot nici măcar concepe ceea ce vreau să-mi apropriez. Prin urmare, sunt într-o atitudine iritantă și contradictorie față de acest obiect pe care-l am în vedere: nu numai că nu pot obține de la el ceea ce vreau, dar, în plus, această căutare provoacă o pierdere chiar a cunoașterii care se referă la ceea ce vreau; mă angajez într-o căutare disperată a libertății celuilalt și, pe parcurs, mă *aflu angajat* într-o cercetare care și-a pierdut sensul; toate eforturile mele de a-i reda cercetării sensul nu au drept efect decât de a o face să-l piardă și mai mult și de a-mi provoca uimirea și

indispoziţia, exact ca atunci când încerc să regăsesc amintirea unui vis, iar această amintire mi se topeşte între degete, lăsându-mi o vagă şi iritantă impresie de cunoaştere totală şi fără obiect; ca atunci când încerc să explic conţinutul unei false reminiscenţe şi însăşi explicaţia o face să se cufunde în transluciditate.

Încercarea mea originară de a mă instăpâni asupra subiectivităţii libere a celuilalt prin intermediul obiectivităţii-sale-pentru-mine este *dorinţa sexuală*. Veţi fi poate uimiţi să vedeţi menţionându-se, la nivelul atitudinilor prime, care exprimă doar maniera noastră originară de a realiza fiinţa-pentru-celălalt, un fenomen care este clasat de obicei printre „reacţiile psiho-fiziologice“. Într-adevăr, pentru cea mai mare parte a psihologilor, dorinţa, ca fapt de conştiinţă, este în strânsă corelaţie cu natura organelor noastre sexuale, şi doar în legătură cu un studiu aprofundat al acestora va putea fi ea înţeleasă. Dar cum structura diferenţiată a corpului (mamifer, vivipar etc.) şi, prin urmare, structura particulară a sexului (uter, trompe, ovare etc.) sunt de domeniul contingenţei absolute şi nu sunt câtuşi de puţin de resortul ontologiei „conştiinţei“ sau al „Dasein“-ului, se pare că ar fi la fel şi pentru dorinţa sexuală. La fel cum organele sexuale sunt o informare contingentă şi particulară a corpului nostru, tot aşa dorinţa care le corespunde ar fi o modalitate contingentă a vieţii noastre psihice, adică n-ar putea fi descrisă decât la nivelul unei psihologii empirice bazate pe biologie. E ceea ce exprimă suficient numele de *instinct sexual* pe care-l rezervăm dorinţei şi tuturor structurilor psihice care se raportează la ea. Într-adevăr, acest termen de instinct califică întotdeauna formaţiuni contingente ale vieţii psihice care au dublul caracter de a fi coextensive întregii durate a acestei vieţi – sau, în orice caz, de a nu proveni deloc din „istoria“ noastră – şi de a nu putea fi, totuşi, deduse pornind de la esenţa însăşi a psihicului. De aceea, filosofii existenţialişti nu au crezut că trebuie să se preocupe de sexualitate. Heidegger, în special, nu face nici cea mai mică aluzie la asta în analitica sa existenţială, astfel încât „Dasein“-ul său ne apare ca asexuat. Şi, fără îndoială, se poate considera, într-adevăr, că este o contingenţă pentru „realitatea-umană“ de a se specifica în „masculin“

sau „feminin"; fără îndoială, se poate spune că problema diferențierii sexuale nu are nimic de-a face cu cea a *Existenței* (*Existenz*), de vreme ce bărbatul, ca și femeia, „există", nici mai mult, nici mai puțin.

Aceste argumente nu sunt absolut convingătoare. Că diferența sexuală ar fi de domeniul facticității, vom accepta, la rigoare. Dar asta trebuie să însemne că „pentru-sinele" este sexual „prin accident", prin pura contingență de a avea un *astfel* de corp? Putem noi admite că această imensă problemă care este viața sexuală se ivește ca un adaos la condiția umană? La prima privire se pare, totuși, că dorința și opusul său, dezgustul sexual, sunt structuri fundamentale ale ființei-pentru-celălalt. Evident, dacă sexualitatea își trage originea din *sex* ca determinație fiziologică și contingentă a omului, ea n-ar putea fi indispensabilă ființei lui pentru-celălalt. Dar n-ai dreptul să te întrebi dacă problema nu este, din întâmplare, de același ordin ca cea pe care am întâlnit-o în legătură cu senzațiile și organele sensibile? Omul, se spune, este o ființă sexuală pentru că posedă un sex. Și dacă ar fi invers? Dacă sexul nu ar fi decât instrumentul și *imaginea* unei sexualități fundamentale? Dacă omul nu ar poseda un sex decât pentru că este în mod originar și fundamental o ființă sexuală, în calitate de ființă care există în lume în legătură cu alți oameni? Sexualitatea infantilă precede maturizarea fiziologică a organelor sexuale; tot așa, eunucii nu încetează să dorească. Nici mulți dintre bătrâni. Faptul de a putea *dispune* de un organ sexual apt să fecundeze și să procure plăcere nu reprezintă decât o fază și un aspect al vieții noastre sexuale. Există un mod de sexualitate „cu posibilitate de satisfacere", iar sexul format reprezintă și concretizează această posibilitate. Dar există alte moduri ale sexualității, de tipul nesatisfacerii și, dacă se ține cont de aceste modalități, trebuie să recunoaștem că sexualitatea, apărând o dată cu nașterea, nu dispare decât o dată cu moartea. Niciodată, de altfel, nici umflarea penisului, nici vreun alt fenomen fiziologic nu pot explica, nici provoca dorința sexuală – nu mai mult decât vor putea vaso-contracția sau dilatarea pupilară (ori simpla conștiință a acestor modificări fiziologice) să explice sau să provoace frica. Aici, ca și acolo, deși corpul are un rol important de jucat, trebuie, pentru a înțelege

într-adevăr, să ne raportăm la fiinţa-în-lume şi la fiinţa-pentru-celălalt; eu doresc o fiinţă umană, nu o insectă sau o moluscă, şi o doresc în măsura în care ea este şi eu sunt în situaţie în lume şi în măsura în care ea este un celălalt pentru mine, iar eu sunt pentru ea un *celălalt.* Problema fundamentală a sexualităţii se poate deci formula astfel: sexualitatea este un accident contingent legat de natura noastră fiziologică sau este o structură necesară a fiinţei-pentru-sine-pentru-celălalt? Din simplul fapt că întrebarea se poate pune în aceşti termeni, ontologia e cea căreia îi revine să decidă asupra ei. Ea n-ar putea face asta, desigur, decât dacă se preocupă să determine şi să fixeze semnificaţia existenţei sexuale pentru celălalt. Într-adevăr, a fi sexuat semnifică – în urma descrierii corpului pe care am încercat-o în capitolul precedent – a exista în mod sexual pentru un celălalt care există în mod sexual pentru mine, fiind bine înţeles faptul că acest celălalt nu este neapărat, nici mai întâi *pentru mine* – nici eu pentru el – un existent *heterosexual*, ci doar o fiinţă sexuată în general. Considerată din punctul de vedere al pentru-sinelui, această sesizare a sexualităţii celuilalt n-ar putea fi pura contemplare dezinteresată a trăsăturilor sale sexuale primare sau secundare. Celălalt nu este *mai întâi* sexuat pentru mine pentru că eu concluzionez, din repartiţia sistemului său pilos, din asprimea mâinilor sale, din sunetul vocii, din forţa sa, că este de sex masculin. E vorba aici de concluzii derivate care se referă la o stare primară. Aprehendarea primară a sexualităţii celuilalt, în măsura în care ea este trăită şi suferită, n-ar putea fi decât *dorinţa*; dorindu-l pe celălalt (sau descoperindu-mă incapabil de a-l dori) sau sesizându-i dorinţa de mine îi descopăr eu fiinţa-sexuată; iar dorinţa îmi descoperă *deopotrivă* fiinţa-*mea*-sexuată şi fiinţa-*sa*-sexuată, corpul *meu* ca sex şi corpul *său.* Iată-ne deci trimişi, pentru a decide în legătură cu natura şi demnitatea ontologică a sexului, la studiul dorinţei. Ce este dorinţa?

Şi, mai întâi, *de ce* anume este ea dorinţă?

Trebuie renunţat deopotrivă la ideea că dorinţa ar fi dorinţă de voluptate sau dorinţă de a face să înceteze o durere. Nu vedem cum ar putea ieşi subiectul din această stare de imanenţă pentru a-şi „lega“

dorinţa de un obiect. Orice teorie subiectivistă şi imanentistă va eşua în explicarea faptului că noi dorim *o* femeie şi nu, pur şi simplu, satisfacerea noastră. Se impune deci să definim dorinţa prin obiectul său transcendent. Totuşi, ar fi cu totul inexact să spui că dorinţa este dorinţă de „posesie fizică" a obiectului dorit, dacă se înţelege aici prin a poseda „a face dragoste cu". Fără îndoială, actul sexual eliberează, pentru un moment, de dorinţă şi se poate ca, în anumite cazuri, să fie pus în mod explicit ca rezultat de dorit al dorinţei – atunci când aceasta, de exemplu, este dureroasă şi obositoare. Dar atunci trebuie ca dorinţa să-şi fie ei înseşi obiect care este pus ca „de suprimat", iar aceasta nu s-ar putea face decât prin intermediul unei conştiinţe reflexive. Or, dorinţa este, prin sine însăşi, nereflectată; ea nu s-ar putea deci pune pe ea însăşi ca obiect de suprimat. Doar un desfrânat îşi reprezintă dorinţa, o tratează ca obiect, o excită, îi reduce activitatea, îi amână satisfacerea etc. Dar atunci, trebuie remarcat, dorinţa e cea care devine dezirabilul. Eroarea vine aici din aceea că am învăţat că actul sexual ar suprima dorinţa. S-a adăugat deci o cunoaştere la dorinţa însăşi şi, din raţiuni exterioare esenţei sale (procreaţie, caracter sacru al maternităţii, forţă excepţională a plăcerii provocate de ejaculare, valoare simbolică a actului sexual), i s-a adăugat din afară voluptatea ca satisfacere normală a sa. Astfel, omul mediocru nu poate, din lenevie de spirit şi conformism, să conceapă alt scop pentru dorinţa sa decât ejacularea. E ceea ce a permis să se conceapă dorinţa ca un instinct ale cărui origine şi scop sunt strict fiziologice, de vreme ce, la om de exemplu, ar avea drept cauză erecţia şi drept termen final ejacularea. Dar dorinţa nu implică deloc prin sine actul sexual, nu îl pune în mod tematic, nici măcar nu-l schiţează, cum se vede atunci când este vorba de dorinţa copiilor mici sau a adulţilor care nu cunosc „tehnica" dragostei. La fel, dorinţa nu este dorinţa nici unei practici amoroase speciale; acest fapt e suficient dovedit de diversitatea acestor practici, care variază o dată cu grupurile sociale. Într-un mod general, dorinţa nu este dorinţă de *a face*. „A face" intervine pe urmă, se adaugă din afară dorinţei şi necesită o învăţare: există o tehnică amoroasă care are scopurile sale proprii şi mijloacele sale. Dorinţa,

neputând deci nici să-şi pună suprimarea ca scop suprem, nici să-şi aleagă drept scop ultim un act particular, este, pur şi simplu, dorinţă a unui obiect transcendent. Regăsim aici această intenţionalitate afectivă de care vorbeam în capitolele precedente şi pe care Scheler şi Husserl au descris-o. Dar faţă de ce obiect există dorinţă? Se va spune că dorinţa este dorinţă a unui *corp*? Într-un sens, nu s-ar putea nega. Dar trebuie să înţelegem corect acest lucru. Desigur, corpul este cel care tulbură: un braţ ori un sân întrevăzut, un picior poate. Dar trebuie văzut mai întâi că noi nu dorim niciodată braţul sau sânul descoperit decât pe fondul de prezenţă a întregului corp ca totalitate organică. Corpul însuşi, ca totalitate, poate fi ascuns; eu pot să nu văd decât un braţ gol. Dar corpul este totuşi aici; el este cel plecând de la care sesizez eu braţul ca braţ; el este la fel de prezent, la fel de aderent braţului pe care-l văd, precum arabescurile covorului pe care le ascund picioarele mesei sunt aderente şi prezente la arabescurile pe care le văd. Şi dorinţa mea nu se înşală: ea se adresează nu unei sume de elemente fiziologice, ci unei forme totale; mai mult: unei forme *în situaţie*. Atitudinea, vom vedea mai departe, face mult pentru a provoca dorinţa. Or, o dată cu atitudinea, sunt date împrejurimile şi, finalmente, lumea. Dar, dintr-o dată, iată-ne la antipozii simplei mâncărimi fiziologice: dorinţa pune lumea şi doreşte corpul pornind de la lume şi mâna frumoasă pornind de la corp. Ea urmează exact demersul pe care-l descriam în capitolul precedent şi prin care sesizăm corpul celuilalt pornind de la situaţia sa în lume. Aceasta nu are, de altfel, nimic uimitor, de vreme ce dorinţa nu este decât una dintre marile forme pe care le poate lua dezvăluirea corpului celuilalt. Dar, tocmai din această cauză, noi nu dorim corpul ca pur obiect material: într-adevăr, purul obiect material nu este *în situaţie*. Astfel, această totalitate organică, care este imediat prezentă dorinţei, nu este dezirabilă decât în măsura în care ea reveleazā nu doar viaţa, ci şi conştiinţa adaptată. Totuşi, vom vedea, această fiinţă-în-situaţie a celuilalt pe care o dezvăluie dorinţa este de un tip cu totul original. De altfel, conştiinţa avută în vedere nu mai este decât o *proprietate* a obiectului dorit, adică nu este nimic altceva decât sensul de curgere a

obiectelor lumii, exact în măsura în care această curgere este încercuită, localizată şi face parte din lumea *mea*. Desigur, putem dori o femeie care doarme, dar în măsura în care acest somn apare pe fond de conştiinţă. Conştiinţa rămâne deci întotdeauna la orizontul corpului dorit: ea îi determină *sensul* şi unitatea. Un corp viu, ca totalitate organică în situație, cu conştiinţa la orizont: acesta este obiectul căruia i *se adresează* dorinţa. Şi ce vrea dorinţa de la acest obiect? Nu putem determina asta fără să fi răspuns la o întrebare prealabilă: *cine* este cel care doreşte?

Fără nici o îndoială, cel care doreşte *sunt eu*, iar dorinţa este un mod singular al subiectivităţii mele. Dorinţa este conştiinţă, de vreme ce nu poate fi decât în calitate de conştiinţă nepoziţională de ea însăşi. Totuşi, nu ar trebui să credem că diferenţa dintre conştiinţa dezirantă şi cea cognitivă se reduce, de exemplu, la natura obiectului lor. A se alege ca dorință, pentru pentru-sine, nu înseamnă a produce o dorință rămânând indiferent şi nealterat, aşa cum cauza stoică îşi produce efectul: înseamnă a se prezenta pe un anume plan de existență care nu este acelaşi, de exemplu, cu cel al unui pentru-sine care se alege ca ființă metafizică. Orice conştiință, am văzut, susține un anume raport cu propria sa facticitate. Dar acest raport poate varia de la un mod de conştiință la altul. Facticitatea conştiinţei dureroase, de exemplu, este facticitate descoperită într-o perpetuă fugă. Nu tot în aceasta este descoperită facticitatea dorinței. Omul care doreşte îşi *există* corpul într-o manieră particulară şi, prin asta, el se plasează la un nivel particular de existență. Într-adevăr, fiecare va admite faptul că dorinţa nu este doar *poftă*, clară şi translucidă *poftă* care vizează, prin intermediul corpului nostru, un anume obiect. Dorinţa este definită ca *tulburare*. Şi această expresie de tulburare ne poate servi să-i determinăm mai bine natura: se opune o apă tulbure unei ape transparente; o privire tulbure unei priviri limpezi. Apa tulbure este tot apă; ea şi-a păstrat fluiditatea şi trăsăturile esenţiale; dar transluciditatea sa este „tulburată“ de o prezenţă insesizabilă care face corp comun cu ea, care este peste tot şi nicăieri şi care se dă ca o îngroşare a apei de către ea însăşi. Desigur, se va putea explica asta prin pre-

zenţa unor particule fine solide în suspensie în lichid: dar această explicaţie este cea a *savantului*. Sesizarea noastră originară a apei tulburi ne-o oferă ca alterată de prezenţa a *ceva* invizibil care nu se distinge de ea însăşi şi care se manifestă ca pură rezistenţă de fapt. Dacă, aşadar, conştiinţa dezirantă este *tulburare*, înseamnă că ea prezintă o analogie cu apa tulbure. Pentru a preciza această analogie, se impune să comparăm dorinţa sexuală cu o altă formă de dorinţă, de exemplu cu foamea. Foamea, ca şi dorinţa sexuală, presupune o anumită stare a corpului, definită aici ca secătuire a sângelui, secreţie salivară abundentă, contracţii ale membranei stomacului etc. Aceste diverse fenomene sunt descrise şi clasate din punctul de vedere al celuilalt. Ele se manifestă, pentru pentru-sine, ca pură facticitate. Dar această facticitate *nu compromite* natura însăşi a pentru-sinelui, căci pentru-sinele fuge imediat către posibilii săi, adică spre o anume stare de foame-potolită, despre care am subliniat, în partea a doua, că este în-sinele-pentru-sine al foamei. Astfel, foamea este pură depăşire a facticităţii corporale şi, în măsura în care pentru-sinele capătă conştiinţă de această facticitate sub formă nonthetică, el capătă imediat conştiinţă de ea ca despre o facticitate depăşită. Corpul este într-adevăr aici *trecutul* [*passé*], cel care este *în-trecut* [*dé-passé*]. În dorinţa sexuală, desigur, se poate regăsi această structură comună tuturor apetiturilor: o stare a corpului. Celălalt poate nota diverse modificări fiziologice (erecţie a penisului, umflare a mameloanelor sânilor, modificări ale regimului circulatoriu, creştere a temperaturii etc.). Iar conştiinţa dezirantă există această facticitate; *pornind de la ea* – noi am spune mai degrabă: *prin intermediul* ei – corpul dorit apare ca dezirabil. Totuşi, dacă ne-am limita s-o descriem astfel, dorinţa sexuală ar apărea ca o *dorinţă limpede şi pură*, comparabilă cu dorinţa de a bea şi de a mânca. Ar fi fugă pură a facticităţii către alţi posibili. Or, fiecare ştie că un abis separă dorinţa sexuală de alte dorinţe. Se cunoaşte această formulă prea celebră: „A face dragoste cu o femeie frumoasă atunci când ai poftă, aşa cum bei un pahar de apă rece atunci când îţi este sete" şi se ştie, de asemenea, tot ce are ea nesatisfăcător şi chiar scandalos pentru spirit. Înseamnă că nu dorim o femeie menţinân-

du-ne în întregime în afara dorinței, dorința mă *compromite*; sunt complice al dorinței mele. Sau, mai degrabă, dorința este în întregime cădere în complicitatea cu corpul. Fiecare nu are decât să-și consulte experiența: se știe că în dorința sexuală conștiința este ca și saturată, se pare că te lași năpădit de facticitate, că încetezi să o eviți și aluneci către o consimțire *pasivă* la dorință. În alte momente, se pare că facticitatea invadează conștiința chiar în fuga sa și i-o face ei înseși opacă. Este ca o înălțare greoaie a *faptului*. De asemenea, expresiile care se folosesc pentru a desemna dorința îi subliniază suficient specificitatea. Se spune că *vă prinde*, *vă copleșește*, *vă pătrunde*. Ne imaginăm aceleași cuvinte folosite pentru a desemna foamea? Avem idee de o foame care „ar copleși"? Aceasta n-ar avea, la rigoare, sens decât pentru a da seamă de impresiile unui subnutrit. Însă, dimpotrivă, cea mai slabă dorință este deja copleșitoare. Nu poți s-o ții la distanță, ca foamea, și „să te gândești la altceva", păstrând, ca un semn al corpului-fond, o tonalitate nediferențiată a conștiinței nonthetice, care ar fi dorința. Căci *dorința este consimțire la dorință*. Conștiința îngreunată și înmuiată alunecă spre o moleșeală comparabilă cu somnul. Fiecare a putut observa de altfel această apariție a dorinței la celălalt: imediat, bărbatul care dorește devine de o liniște grea, care înspăimântă; ochii i se fixează și par pe jumătate închiși, gesturile sale poartă amprenta unei blândeți grele și cleioase; mulți par să adoarmă. Iar atunci când „lupți împotriva dorinței", tocmai moleșeala e cea căreia îi reziști. Dacă reușești să-i reziști, dorința, înainte de a dispărea, va deveni foarte precisă și foarte clară, asemănătoare foamei; și apoi, va exista o „trezire"; te vei simți lucid, dar cu capul greu și cu inima bătând. Firește, toate aceste descrieri sunt improprii: ele exprimă mai degrabă felul în care noi interpretăm dorința. Totuși, ele indică faptul prim al dorinței: în dorință conștiința alege să-și existe facticitatea pe un alt plan. Ea nu o mai evită, încearcă să și-o subordoneze propriei sale contingențe – în măsura în care ea sesizează un alt corp – adică o altă contingență – ca dezirabil. În acest sens, dorința nu este doar dezvăluirea corpului celuilalt, ci revelația propriului meu corp. Și aceasta nu în măsura în care acest corp este *instrument* sau *punct de*

*vedere*, ci în măsura în care el este pură facticitate, adică simplă formă contingentă a necesității contingenței mele. Eu îmi *simt* pielea și mușchii și respirația, și le simt nu pentru a le transcende *către* ceva, ca în emoție sau în apetit, ci ca pe un *datum* viu și inert, nu doar ca pe instrumentul suplu și discret al acțiunii mele asupra lumii, ci ca pe o *pasiune* prin care eu sunt angajat în lume și în pericol în lume. Pentru-sinele *nu este* această contingență, el continuă s-o existe, dar suportă vertijul propriului său corp sau, dacă preferăm, acest vertij este chiar modul său de a-și exista corpul. Conștiința nonthetică se lasă în voia corpului, *vrea să fie* corp și să nu fie decât corp. În dorință, corpul, în loc să fie doar contingența de care fuge pentru-sinele către posibilii care îi sunt proprii, devine, în același timp, posibilul cel mai imediat al pentru-sinelui; dorința nu este doar dorința de corpul celuilalt; ea este, în unitatea unui același act, proiectul, în mod nonthetic trăit, de a se afunda în corp; astfel, ultimul grad al dorinței va putea fi leșinul, ca ultim grad de consimțire la corp. În acest sens poate fi dorința numită dorință a unui anumit corp pentru un alt corp. Într-adevăr, este un apetit *către* corpul celuilalt, care este trăit ca vertij al pentru-sinelui în fața propriului său corp; iar ființa care dorește este conștiința *făcându-se corp*.

Dar dacă e adevărat că dorința este o conștiință care se face corp pentru a-și apropria corpul celuilalt sesizat ca totalitate organică în situație cu conștiința la orizont, care este semnificația dorinței? Adică: de ce se face conștiința – sau încearcă în zadar a se face – corp și ce așteaptă ea de la obiectul dorinței sale? Va fi ușor de răspuns dacă ne gândim că, în dorință, eu mă fac carne *în prezența celuilalt pentru a-mi apropria carnea celuilalt*. Asta înseamnă că nu e vorba doar de a apuca niște umeri sau șolduri sau de a trage un corp spre mine: trebuie să-l mai apuc și cu acest instrument particular care este corpul în măsura în care el umple conștiința. În acest sens, s-ar putea spune nu numai că, în măsura în care eu apuc acești umeri, corpul meu este un mijloc pentru a atinge umerii, ci că umerii celuilalt sunt un mijloc pentru mine de a-mi descoperi corpul ca revelație fascinantă a facticității mele, adică în calitate de carne. Astfel, dorința este dorință

de apropriere a unui corp, în măsura în care această dorinţă de apropriere îmi revelează corpul meu ca şi carne. Dar acest corp pe care vreau să mi-l apropriez, vreau să mi-l apropriez *ca şi carne*. Or, e ceea ce el nu este mai întâi pentru mine: corpul celuilalt apare ca formă sintetică în act; am văzut, nu s-ar putea percepe corpul celuilalt ca şi carne pură, adică în calitate de obiect izolat având cu ceilalţi *aceşti* relaţii de exterioritate. Corpul celuilalt este, în mod originar, corp în situaţie; carnea, dimpotrivă, apare drept *contingenţă pură a prezenţei*. Ea este de obicei ascunsă de farduri, de veşminte etc.; este ascunsă mai ales de mişcări; nimic nu este mai puţin „în carne" decât o dansatoare, fie ea şi goală. Dorinţa este o încercare de a dezbrăca corpul de mişcările sale ca de nişte veşminte şi de a-l face să existe în calitate de carne pură; este o tentativă de *incarnare* a corpului celuilalt. În acest sens mângâierile sunt apropriere a corpului celuilalt; este evident că, dacă mângâierile n-ar trebui să fie decât atingeri uşoare, în treacăt, n-ar putea exista legătură între ele şi dorinţa puternică, pe care ele pretind c-o satisfac; ele ar rămâne la suprafaţă, ca priviri, şi n-ar putea să *mi-l aproprieze* pe celălalt. Se ştie cât de dezamăgitoare pare această expresie faimoasă: „Contact a două epiderme". Mângâierea nu se vrea simplu *contact*; se pare că doar bărbatul poate s-o reducă la un contact şi că atunci îi scapă sensul său propriu. Înseamnă că mângâierea nu este simplă atingere uşoară; ea este *modelare*. Mângâindu-l pe celălalt, eu fac să i se nască, prin mângâierea mea, sub degetele mele, carnea. Mângâierea este ansamblul ritualurilor care-l *incarnează* pe celălalt. Dar, se va spune, nu era el deja incarnat? La drept vorbind, *nu*. Carnea celuilalt nu exista în mod explicit pentru mine, de vreme ce eu sesizam corpul celuilalt în situaţie; ea nu exista nici pentru el, de vreme ce el o transcenda către posibilităţile sale şi către obiect. Mângâierea face să se nască celălalt ca şi carne pentru mine şi pentru el însuşi. Iar prin carne nu înţelegem o *parte* a corpului, ca dermă, ţesut conjunctiv sau, în mod precis, epidermă; nu este vorba nici neapărat de corpul „în repaus" sau aţipit, cu toate că, adesea, în acest fel îşi revelează el mai bine carnea. Mângâierea revelează carnea dezbrăcând corpul de acţiunea sa, despărţindu-l de posibilităţile care îl

înconjoară: ea este făcută pentru a descoperi sub act urzeala de inerţie – adică pura „fiinţă-aici" – care îl susţine: de exemplu, *apucând* şi *mângâind* mâna celuilalt descopăr eu, sub *apucare*, că această mână este, *mai întâi*, o întindere de carne şi de os, care poate fi apucată; şi, de asemenea, privirea mea mângâie atunci când descoperă, sub această săritură care sunt la început picioarele dansatoarei, întinderea visătoare a coapselor. Astfel, mângâierea nu este defel distinctă de dorinţă: a mângâia cu ochii sau a dori sunt totuna; *dorinţa se exprimă prin mângâiere ca şi gândirea prin limbaj*. Şi tocmai mângâierea revelează carnea celuilalt drept carne mie însumi şi *celuilalt*. Dar ea revelează această carne într-un mod foarte special: a pune mâna pe celălalt îi revelează inerţia şi pasivitatea de transcendenţă-transcendată; dar nu asta înseamnă a-l mângâia. În mângâiere, nu corpul meu, ca formă sintetică în acţiune, e cel care mângâie pe celălalt: ci corpul meu de carne e cel care face să se nască carnea celuilalt. Mângâierea este făcută pentru a face să se nască, prin plăcere, corpul celuilalt pentru celălalt şi pentru mine însumi ca pasivitate *atinsă*, în măsura în care corpul meu se face carne pentru a-l atinge cu propria sa pasivitate, adică mângâindu-se cu el mai degrabă decât mângâindu-l. De aceea gesturile amoroase au o langoare căreia i-am putea spune aproape studiată: nu este atât vorba de a *apuca* o parte a corpului celuilalt cât de a-şi *pune* propriul corp în contact cu corpul celuilalt. Nu atât de a împinge sau de a atinge, în sens activ, ci de *a lipi de*. Se pare că îmi *duc* propriul meu braţ ca pe un obiect neînsufleţit şi că îl *lipesc de* coapsa femeii dorite; că degetele pe care mi le *plimb* pe braţul său sunt inerte la capătul mâinii mele. Astfel, revelaţia cărnii celuilalt se face prin propria mea carne; în dorinţă şi în mângâierea care o exprimă, eu mă incarnez pentru a realiza incarnarea celuilalt; iar mângâierea, *realizând* incarnarea celuilalt, îmi descoperă propria mea incarnare; înseamnă că eu mă fac carne pentru a-l antrena pe celălalt să realizeze *pentru sine* şi *pentru mine* propria mea carne, iar mângâierile mele fac să se nască pentru mine carnea mea în măsura în care este, pentru celălalt, *carne făcându-l să se nască în calitate de carne*; îl fac să-mi guste carnea prin carnea sa pentru a-l obliga să se

simtă carne. Și astfel apare, în mod veritabil, *posesia* ca *dublă incarnare reciprocă*. Astfel, în dorință, există tentativa de incarnare a conștiinței (e ceea ce tocmai numeam îngroșare, umplere de sine a conștiinței, conștiință tulburată etc.) pentru a realiza incarnarea celuilalt.

Rămâne să determinăm care este *motivul* dorinței sau, dacă preferăm, sensul ei. Căci, dacă am urmărit descrierile pe care le-am încercat aici, vom fi înțeles de mult timp că, pentru pentru-sine, a fi înseamnă a-și alege maniera de a fi pe fondul unei contingențe absolute a ființei-sale-aici. Dorința *nu ajunge* deci deloc la conștiință așa cum căldura *ajunge* la bucata de fier pe care o apropii de flacără. Conștiința se alege dorință. Pentru asta, desigur, se impune ca ea să aibă un motiv: eu nu doresc indiferent pe cine, indiferent când. Dar am arătat, în prima parte a acestei cărți, că motivul e declanșat pornind de la trecut și că, întorcându-se spre *el*, conștiința îi conferă greutatea și valoarea. Nu există deci nici o diferență între alegerea motivului dorinței și sensul apariției – în cele trei dimensiuni ek-statice ale duratei – unei conștiințe care se face doritoare. Dorința, ca și emoțiile sau atitudinea imaginatorie sau, în general, toate atitudinile pentru-sinelui, are o semnificație care o constituie și o depășește. Descrierea pe care tocmai am încercat-o n-ar avea nici un interes dacă n-ar trebui să ne conducă să ne punem întrebarea: *de ce* se neantizează conștiința sub formă de dorință?

Una sau două remarce prealabile ne vor ajuta să răspundem la această întrebare. Trebuie notat că, în primul rând, conștiința dezirantă nu-și dorește obiectul pe un fond de lume neschimbat. Altfel spus, nu este vorba de a face să apară dezirabilul ca un *acesta* oarecare pe fondul unei lumi care și-ar păstra relațiile instrumentale cu noi și organizarea sa în complexe de ustensile. Cu dorința este ca și cu emoția: am subliniat în altă parte[1] că emoția nu este sesizarea unui obiect emoționant într-o lume neschimbată, ci, cum ea corespunde unei modificări globale a conștiinței și a relațiilor sale cu lumea, ea se traduce printr-o alterare radicală a lumii. În mod asemănător, dorința este o modificare radicală a pentru-sinelui, de vreme ce pentru-sinele

[1] Cf. a noastră *Schiță a unei teorii fenomenologice a emoțiilor*.

se face să fie pe un alt plan de fiinţă, el se determină să-şi existe în mod diferit corpul, umplându-se de facticitatea sa. În mod corelativ, lumea trebuie să vină la fiinţă pentru el într-o nouă manieră: este o lume a dorinţei. Dacă, într-adevăr, corpul meu nu mai este simţit ca instrumentul care nu poate să fie folosit de către nici un instrument, aşadar ca organizarea sintetică a actelor mele în lume; dacă el este trăit ca şi carne, eu sesizez obiectele lumii ca trimiteri la carnea mea. Asta înseamnă că eu mă fac pasiv în raport cu ele şi că din punctul de vedere al acestei pasivităţi, în şi prin ea, *mi* se revelează ele *mie* (căci pasivitatea este corpul, iar corpul nu încetează a fi punct de vedere). Obiectele sunt atunci ansamblul transcendent care îmi revelează incarnarea. Un contact este *mângâiere*, adică percepţia mea nu este *utilizare* a obiectului şi depăşire a prezentului în vederea unui scop; ci, a percepe un obiect, în atitudinea dezirantă, înseamnă a mă mângâia cu el. Astfel sunt eu sensibil, mai mult decât la forma obiectului şi mai mult decât la instrumentalitatea sa, la materia sa (zgrunţuroasă, netedă, călduţă, unsuroasă, aspră etc.) şi descopăr în percepţia mea dezirantă ceva ca o *carne* a obiectelor. Cămaşa vine în contact cu pielea mea şi eu o simt: ea, care de obicei este pentru mine obiectul cel mai îndepărtat, devine sensibilul imediat, căldura aerului, suflarea vântului, razele soarelui etc., totul îmi este prezent de o anume manieră, ca pus fără distanţă pe mine şi revelându-mi carnea prin carnea sa. Din acest punct de vedere, dorinţa nu este doar umplere a unei conştiinţe cu facticitatea sa, ea este, corelativ, alipirea unui corp la lume; iar lumea se face *aglutinantă*; conştiinţa se afundă într-un corp care se afundă în lume.[1] Astfel, idealul care se propune aici este fiinţa-în-mijlocul-lumii; pentru-sinele încearcă să realizeze o fiinţă-în-mijlocul-lumii, ca pro-iect ultim al *fiinţei-sale-în-lume*; de aceea voluptatea este atât de des legată de moarte – care este, de asemenea, o metamorfoză sau „fiinţă-în-mijlocul-lumii" –, se cunoaşte, de exem-

---

[1] Bineînţeles, trebuie ţinut cont aici, ca peste tot, de coeficientul de adversitate al lucrurilor. Aceste obiecte nu sunt doar „mângâietoare". Ci, in perspectiva generală a mângâierii, ele pot să apară, de asemenea, ca „anti-mângâieri", adică de o asprime, de o cacofonie, de o duritate care, tocmai pentru că noi suntem în stare de dorinţă, ne rănesc într-un mod insuportabil.

plu, tema „morţii false", atât de abundent dezvoltată în toate literaturile.

Dar dorinţa nu este mai întâi, nici mai ales, o relaţie cu lumea. Lumea nu apare aici decât ca fond pentru relaţii explicite cu *celălalt*. În mod obişnuit, cu ocazia *prezenţei* celuilalt se dezvăluie lumea ca lume a dorinţei. În mod secundar, ea se poate descoperi ca atare cu ocazia *absenţei cuiva anume* ori chiar cu ocazia *absenţei oricărui* altul. Dar am notat deja că absenţa este un raport existenţial concret al celuilalt cu mine, care apare pe fondul originar al fiinţei-pentru-celălalt. Eu pot, desigur, descoperindu-mi corpul în solitudine, să mă simt brusc, ca şi carne, să mă „înăbuş" de dorinţă şi să sesizez lumea ca „înăbuşitoare". Dar această dorinţă solitară este un apel către *un* altul sau către prezenţa celuilalt nediferenţiat. Doresc să mă revelez ca şi carne prin şi pentru o altă carne. Încerc să-l vrăjesc pe celălalt şi să-l fac să apară; iar lumea dorinţei îl indică în negativ [*eu creux*] *pe celălalt* pe care îl chem. Prin urmare, dorinţa nu este defel un accident fiziologic, o mâncărime a cărnii noastre, care ar putea să ne fixeze întâmplător asupra cărnii celuilalt. Dimpotrivă, pentru ca *să existe* carnea mea şi carnea celuilalt, trebuie ca, în prealabil, conştiinţa să alunece în tiparul dorinţei. Această dorinţă este un mod primar al relaţiilor cu celălalt, care îl constituie pe celălalt ca şi carne dezirabilă pe fundalul unei lumi de dorinţă.

Putem acum să explicităm sensul profund al dorinţei. În reacţia primordială la privirea celuilalt, eu mă constitui, într-adevăr, ca privire. Dar dacă privesc privirea, pentru a mă apăra împotriva libertăţii celuilalt şi pentru a o transcende ca libertate, libertatea şi privirea celuilalt se prăbuşesc: eu văd nişte *ochi*, văd o fiinţă-în-mijlocul-lumii. De acum înainte celălalt îmi scapă: aş vrea să acţionez asupra libertăţii sale, să mi-o apropriez sau, cel puţin, să mă fac recunoscut ca libertate de către ea, dar această libertate este moartă, ea nu mai este deloc *în lumea* în care îl întâlnesc pe celălalt-obiect, căci specificul său este de a fi transcendentă lumii. Desigur, eu pot să-l *ating* pe celălalt, să-l tulbur, să-l hărţuiesc; pot, dacă dispun de putere, să-l constrâng la cutare sau cutare acte, la cutare sau cutare vorbe; dar totul se pe-

trece ca şi cum aş vrea să pun stăpânire pe un om care fuge lăsându-mi mantoul în mâini. Mantoul, pielea năpârlită e ceea ce posed; eu nu voi lua în stăpânire niciodată decât un corp, obiect psihic în mijlocul lumii; şi, deşi toate actele acestui corp s-ar putea interpreta în termeni de libertate, am pierdut în intregime cheia acestei interpretări: nu pot acţiona decât asupra unei facticităţi. Dacă am păstrat *cunoaşterea* unei libertăţi transcendente a celuilalt, această cunoaştere mă irită în zadar, indicând o realitate care este, din principiu, de neatins pentru mine şi revelându-mi în fiecare clipă că o *ratez*, că tot ceea ce fac este făcut „orbeşte“ şi îşi capătă sensul în altă parte, intr-o sferă de existenţă din care sunt exclus din principiu. Eu pot să-l fac să implore iertare sau să-şi ceară scuze, dar nu voi şti niciodată ce înseamnă această supunere pentru şi în libertatea celuilalt. În acelaşi timp, de altfel, *cunoaşterea* mea se alterează: pierd înțelegerea exactă a *fiinţei-privite*, care este, se ştie, singura manieră în care pot simţi libertatea celuilalt. Astfel, sunt angajat într-o întreprindere căreia i-am uitat până şi sensul. Sunt derutat în faţa acestui celălalt pe care-l văd şi pe care-l ating şi cu care nu mai ştiu ce să fac. E-adevărat că am păstrat amintirea vagă a unui anume *dincolo* de ceea ce văd şi de ceea ce ating, dincolo despre care ştiu că este exact ceea ce vreau să-mi apropriez. Atunci *mă fac eu dorinţă*. Dorinţa este un comportament de fermecare. Este vorba, de vreme ce nu pot să-l ating pe celălalt decât în facticitatea sa obiectivă, de a-i cuprinde libertatea în această facticitate: trebuie făcut ca ea să fie „prinsă“, aşa cum se spune despre o cremă că este prinsă, în aşa fel încât pentru-sinele celuilalt să ajungă la acelaşi nivel cu suprafaţa corpului său, să se întindă de-a lungul întregului corp, iar eu, atingând acest corp, să ating, în sfârşit, libera subiectivitate a celuilalt. Acesta este adevăratul sens al cuvântului *posedare*. Este sigur că eu vreau *să posed* corpul celuilalt; dar vreau să-l posed în măsura în care este el însuşi un „posedat“, adică în măsura în care conştiinţa celuilalt s-a identificat cu el. Acesta este idealul imposibil al dorinţei: a poseda transcendenţa celuilalt ca pură transcendenţă şi, totuşi, ca şi *corp*; a-l reduce pe celălalt la simpla sa *facticitate*, pentru că el este atunci în mijlocul lumii mele, dar a

face ca această facticitate să fie o aprezentare perpetuă a transcendenței sale neantizatoare.

Dar, la drept vorbind, facticitatea celuilalt (pura sa ființă-aici) nu poate fi dată intuiției mele fără o modificare profundă a ființei mele proprii. În măsura în care îmi depășesc spre posibilitățile mele proprii facticitatea personală, în măsura în care îmi exist facticitatea într-un elan de fugă, eu depășesc și facticitatea celuilalt, ca de altfel și pura *existență a lucrurilor*. În însăși apariția mea, eu le fac să apară la existența instrumentală, ființa lor simplă și pură este mascată de complexitatea trimiterilor indicative care constituie *ustensilitatea* și *capacitatea* lor *de a fi mânuite*. A lua un toc înseamnă deja a-mi depăși ființa-aici către posibilitatea de a scrie, dar înseamnă și a depăși tocul, ca simplu existent, către posibilitatea sa și, pe aceasta, din nou, către anumiți existenți viitori care sunt „cuvintele-trebuind-să-fie-scrise“ și, în final, „cartea-trebuind-să-fie-scrisă“. De aceea ființa existenților este de obicei ascunsă de funcția lor. La fel este pentru ființa celuilalt: dacă celălalt îmi apare ca servitor, ca funcționar sau pur și simplu ca trecătorul pe care trebuie să-l evit sau ca această voce care vorbește în camera vecină și pe care caut s-o *înțeleg* (ori, dimpotrivă, de care vreau să uit, căci „mă-mpiedică să dorm“), nu numai transcendența sa extramundană e cea care îmi scapă, ci și „ființa-sa-aici“, ca pură existență contingentă în mijlocul lumii. Înseamnă că, tocmai în măsura în care îl tratez ca servitor sau ca funcționar, îl depășesc spre potențialitățile sale (transcendență-transcendată, posibilități-moarte) prin însuși proiectul prin care îmi depășesc și îmi neantizez propria facticitate. Dacă vreau să revin la simpla sa prezență și vreau s-o gust *ca prezență*, trebuie să încerc să mă duc la a mea proprie. Orice depășire a ființei-mele-aici este, într-adevăr, depășire a celuilalt. Și dacă lumea este în jurul meu ca situația pe care o depășesc spre mine însumi, atunci îl sesizez pe celălalt pornind de la *situația sa*, adică deja ca centru de referință. Și, desigur, celălalt dorit trebuie de asemenea să fie sesizat în situație: o femeie *în lume*, în picioare *lângă o masă, goală pe un pat* sau așezată *lângă mine* e cea pe care o doresc. Dar dacă dorința se întoarce de la situație asupra ființei care este în situa-

ție, e pentru a distruge situația și a coroda relațiile celuilalt în lume: mişcarea dezirantă care merge de la „împrejurimi“ la persoana dorită este o mişcare izolatoare, care distruge împrejurimile şi înconjoară persoana avută în vedere pentru a face să apară pura sa facticitate. Dar tocmai asta nu este posibil decât dacă fiecare obiect care mă trimite la persoană încremeneşte în pura sa contingență în acelaşi timp în care mi-o indică; şi, prin urmare, această mişcare de întoarcere la ființa celuilalt este mişcare de întoarcere la mine, ca pură ființă-aici. Îmi distrug posibilitățile mele pentru a le distruge pe cele ale lumii şi pentru a constitui lumea ca „lume a dorinței“, aşadar ca lume destructurată, care şi-a pierdut sensul şi în care lucrurile ies în evidență ca nişte fragmente de materie pură, ca nişte calități brute. Şi cum pentru-sinele este alegere, asta nu este posibil decât dacă eu mă pro-iectez către o nouă posibilitate: aceea de a fi „absorbit de către corpul meu ca cerneala de sugativă“, aceea de a mă rezuma la pura mea ființă-aici. Acest proiect, în măsura în care el nu este pur şi simplu conceput şi pus în mod tematic, ci trăit, adică în măsura în care realizarea sa nu se distinge de conceperea sa, este tulburarea. Într-adevăr, nu trebuie să înțelegem descrierile precedente ca şi cum m-aş pune în mod deliberat în stare de tulburare, cu intenția de a regăsi pura „ființă-aici“ a celuilalt. Dorința este un proiect trăit care nu presupune nici o deliberare prealabilă, ci care comportă în sine însuşi sensul şi interpretarea sa. Din momentul în care mă precipit către facticitatea celuilalt, din momentul în care vreau să-i îndepărtez actele şi funcțiile pentru a-l atinge în carnea sa, mă incarnez eu însumi, căci eu nu pot să vreau şi nici măcar să concep incarnarea celuilalt dacă aceasta nu este în şi prin propria mea incarnare; şi chiar schițarea în gol a unei dorințe (ca atunci când „dezbraci o femeie din priviri“) este o schiță în gol a tulburării, căci eu nu doresc decât cu tulburarea mea, nu-l dezgolesc pe celălalt decât dezgolindu-mă pe mine însumi, nu conturez şi nu schițez carnea celuilalt decât schițându-mi propria carne.

Dar *incarnarea* mea nu este doar condiția prealabilă a apariției celuilalt în *ochii mei* ca şi carne. Scopul meu este de a-l face să se incar-

neze *în propriii săi ochi* ca şi carne, trebuie să-l antrenez pe terenul facticităţii pure, trebuie ca el să se rezume la a nu mai fi decât carne pentru el însuşi. Astfel, voi fi liniştit asupra posibilităţilor permanente ale unei transcendenţe care poate, în fiecare clipă, să mă transceandă din toate părţile: ea *nu va mai fi decât* aceasta; ea va rămâne inclusă în limitele unui obiect; în plus, din însuşi acest fapt, eu o voi putea atinge, pipăi, poseda. De asemenea, celălalt sens al incarnării mele – adică al tulburării mele – este că ea este un limbaj care farmecă. Mă fac carne pentru a-l fascina pe celălalt prin nuditatea mea şi pentru a provoca în el dorinţa pentru carnea mea, tocmai pentru că această dorinţă nu va fi nimic altceva, în celălalt, decât o incarnare asemănătoare alei mele. Astfel, dorinţa este un îndemn la dorinţă. Doar carnea mea e cea care ştie să găsească drumul cărnii celuilalt şi eu îmi duc carnea lângă carnea sa pentru a-l trezi în direcţia cărnii. Într-adevăr, în mângâiere, atunci când imi trec uşor mâna mea inertă peste şoldul celuilalt, îl fac să-mi pipăie carnea şi el însuşi nu poate face asta decât făcându-se inert; frisonul de plăcere care îl străbate atunci este chiar trezirea conştiinţei sale a cărnii. A-mi întinde mâna, a o îndepărta sau a o strânge înseamnă a redeveni corp în act; dar, în acelaşi timp, înseamnă a face să dispară mâna mea ca şi carne. A o lăsa să alunece în mod insensibil de-a lungul corpului său, a o reduce la o dulce atingere uşoară aproape lipsită de sens, la o pură existenţă, la o materie pură uşor mătăsoasă, uşor satinată, uşor aspră înseamnă a renunţa pentru tine însuţi să fii cel care stabileşte reperele şi desfăşoară distanţele, înseamnă a te face membrană mucoasă pură. În acest moment, comuniunea dorinţei este realizată: fiecare conştiinţă, incarnându-se, a realizat incarnarea celeilalte, fiecare tulburare a făcut să se nască tulburarea celeilalte şi s-a mărit în aceeaşi măsură. Cu fiecare mângâiere, îmi simt propria mea carne şi carnea celuilalt prin intermediul propriei mele cărni şi sunt conştient că această carne pe care o simt şi mi-o apropriez prin carnea mea este carne-simţită-de-către-celălalt. Şi nu e întâmplător că dorinţa, vizând corpul întreg, îl atinge mai ales de-a lungul maselor de carne cel mai puţin diferenţiate, cele mai grosolan inervate, cele mai puţin capabile de

mişcare spontană, de-a lungul sânilor, feselor, coapselor, pântecelui: ele sunt imaginea facticităţii pure. Tot din această cauză, adevărata mângâiere este contactul a două corpuri în părţile lor cele mai carnale, contactul pântecelor şi al piepturilor: mâna care mângâie este, totuşi, prea subtilă, prea aproape de o unealtă perfecţionată, în vreme ce scopul veritabil al dorinţei este înflorirea cărnilor una pe cealaltă şi una prin cealaltă.

Totuşi, dorinţa este ea însăşi destinată eşecului. Am văzut că, într-adevăr, coitul, care o finalizează de obicei, nu este scopul ei propriu. Desigur, mai multe elemente ale structurii noastre sexuale sunt traducerea necesară a naturii dorinţei. În special, erecţia penisului şi a clitorisului. Ea nu este, într-adevăr, nimic altceva decât afirmarea cărnii prin carne. E deci absolut necesar ca ea să nu se facă *în mod voluntar*, adică noi să nu ne putem folosi de ea ca de un instrument, ci să fie vorba, dimpotrivă, de un fenomen biologic şi autonom, a cărui înflorire autonomă şi involuntară însoţeşte şi face cunoscută afundarea conştiinţei în corp. Ceea ce trebuie bine înţeles este că nici un organ subtil, de apucare şi unit cu muşchii striaţi, nu ar putea fi un organ sexual, un *sex*; sexul, dacă trebuie să apară ca organ, nu ar putea să fie decât o manifestare a vieţii vegetative. Dar contingenţa reapare dacă noi socotim că, în mod precis, *există* sexe şi există *sexe anumite*. Mai ales, penetrarea masculului în femelă, deşi conformă cu această incarnare radicală care vrea să fie dorinţa (se remarcă, într-adevăr, pasivitatea organică a sexului în coit: corpul întreg este cel care înaintează şi se retrage, care *duce* sexul înainte sau care îl retrage; mâinile sunt cele care ajută la introducerea penisului; penisul însuşi apare ca un instrument pe care îl mânuim, pe care-l introducem, pe care-l retragem, pe care-l utilizăm şi, de asemenea, deschiderea şi lubrifierea vaginului nu pot fi obţinute în mod voluntar), rămâne o modalitate perfect contingentă a vieţii noastre sexuale. Iar voluptatea sexuală propriu-zisă este de asemenea o contingenţă pură. La drept vorbind, este normal ca afundarea conştiinţei în corp să-şi aibă rezultatul său, adică un soi de extaz special în care conştiinţa să nu mai fie decât conştiinţă (a) corpului şi, pe urmă, o conştiinţă reflexivă *a*

corporeității. Într-adevăr, plăcerea – ca și o durere prea vie – motivează apariția unei conștiințe reflexive care este *„atenție asupra plăcerii"*. Dar plăcerea este moartea și eșecul dorinței. Este moartea dorinței pentru că nu este doar desăvârșirea, ci și capătul și sfârșitul său. Aceasta nu este, de altfel, decât o contingență organică: *se întâmplă* că incarnarea se manifestă prin erecție și că erecția încetează cu ejacularea. Dar, în plus, plăcerea este ecluza dorinței pentru că motivează apariția unei conștiințe reflexive *de* plăcere, al cărei obiect devine plăcerea, care este adică *atenție la incarnarea pentru-sinelui reflectat* și, în același timp, uitare a incarnării celuilalt. Aceasta nu mai aparține domeniului contingenței. Fără îndoială, rămâne contingent că trecerea la reflexia fascinată se face cu ocazia acestui mod particular de incarnare care este plăcerea – există la fel de bine numeroase cazuri de trecere la reflexiv fără intervenția plăcerii –, dar ceea ce este un pericol permanent al dorinței, în măsura în care ea este încercare de incarnare, este că, incarnându-se, conștiința pierde din vedere incarnarea celuilalt și că propria sa incarnare o absoarbe până la a deveni scopul său ultim. În acest caz, plăcerea de a mângâia se transformă în plăcere de a fi mângâiat, ceea ce cere pentru-sinele este de a-și simți corpul înflorind în ea până la dezgust. Dintr-o dată, apare o ruptură a contactului și dorința își ratează scopul. Se întâmplă adesea că acest eșec al plăcerii motivează o trecere la masochism, altfel spus, conștiința, sesizându-se în facticitatea sa, cere să fie sesizată și transcendată în calitate de corp-pentru-celălalt de către conștiința celuilalt: în acest caz, celălalt-obiect se prăbușește și celălalt-privire apare, iar conștiința mea este conștiință moleșită în carnea sa sub privirea celuilalt.

Dar, invers, dorința este la originea propriului său eșec, în măsura în care ea este dorință de *a lua* și de *a-și apropria*. Într-adevăr, nu e suficient ca tulburarea să facă să se nască incarnarea celuilalt: dorința este dorința de a-și apropria această conștiință incarnată. Ea se prelungește deci în mod natural nu numai prin *mângâieri*, ci prin acte de apucare și penetrare. Mângâierea nu avea drept scop decât de a impregna cu conștiință și libertate corpul celuilalt. Acest corp saturat trebuie acum să-l prinzi, să-l înșfaci, să intri în el. Dar din simplul

fapt că eu încerc acum să apuc, să trag, să înşfac, să pătrund, corpul meu încetează de a fi carne, el redevine instrumentul sintetic *care sunt*; şi, în acelaşi timp, *celălalt* încetează să fie incarnare: el redevine un instrument în mijlocul lumii, pe care-l sesizez pornind de la situaţia sa. Conştiinţa sa, care se nivela la suprafaţa cărnii sale, şî pe care încercam *s-o gust* cu carnea mea[1], dispare sub vederea mea: nu mai rămâne decât un *obiect* cu imagini-obiecte în interiorul său. În acelaşi timp, tulburarea mea dispare: asta nu înseamnă că încetez să doresc, dar dorinţa şi-a pierdut materia, a redevenit *abstractă*; ea este dorinţă de a mânui şi de a apuca, mă înverşunez să apuc, dar însăşi înverşunarea mea face să-mi dîspară incarnarea: acum, eu îmi depăşesc din nou corpul către propriile mele posibilităţi (aici posibilitatea de a apuca) şi, de asemenea, corpul celuilalt, depăşit către potenţialităţile sale, cade din rangul de *carne* la nivelul de pur obiect. Această situaţie implică ruptura reciprocităţii de incarnare, care era tocmai scopul propriu al dorinţei: celălalt poate să rămână tulburat; el poate să rămână *pentru el* carne; şi pot să-l înţeleg: dar e o carne pe care n-o mai percep cu carnea mea, o carne care nu mai este decât *proprietatea* unui celălalt-obiect şi nu incarnarea unei celălalt-conştiinţă. Astfel eu sunt *corp* (totalitate sintetică în situaţie) în faţa unei *cărni*. Eu mă găsesc din nou, aproape, în situaţia din care tocmai încercam să ies prin dorinţă, adică încerc să folosesc obiectul-celălalt pentru a-i cere socoteală despre transcendenţa sa şi, tocmai pentru că este *în întregime* obiect, el îmi scapă în *întreaga* sa transcendenţă. Am pierdut, încă o dată, până şi înţelegerea clară a ceea ce caut şi totuşi sunt angajat în cercetare. Apuc şi mă descopăr gata să apuc, dar ceea ce apuc în mâinile mele este *altceva* decât voiam să apuc; simt asta şi sufăr, dar fără să fiu capabil să spun ce voiam să apuc, căci, cu tulburarea mea, însăşi înţelegerea dorinţei mele îmi scapă; sunt ca unul care doarme şi care, trezindu-se, s-ar pomeni încleştându-şi mâinile pe marginea patului fără să-şi amintească coşmarul care i-a provocat gestul. Această situaţie este cea care stă la originea *sadismului*.

[1] Doña Prouhèze (*Pantoful de satin*, a II-a zi): „El nu va cunoaşte gustul pe care-l am."

Sadismul este pasiune, răceală şi înverşunare. El este înverşunare deoarece este starea unui pentru-sine care se resimte ca angajat fără a înţelege *la ce* se angajează şi persistă în angajamentul său fără să aibă o conştiinţă clară a scopului pe care şi l-a propus, nici o amintire precisă a valorii care l-a legat de acest angajament. Este răceală pentru că apare atunci când dorinţa s-a golit de tulburarea sa. Sadicul şi-a redobândit corpul ca totalitate sintetică şi centru de acţiune; s-a plasat din nou în fuga perpetuă de propria sa facticitate, se simte în faţa celuilalt ca pură transcendenţă; are oroare, *pentru el însuşi*, de tulburare, o consideră o stare umilitoare; se poate, de asemenea, să nu o poată pur şi simplu *realiza* în el. În măsura în care se înverşunează în răceală, în care el este deopotrivă înverşunare şi răceală, sadicul este un pasionat. Scopul său este, ca şi cel al dorinţei, de a-l prinde şi de a-l aservi pe celălalt nu numai în calitate de celălalt-obiect, ci în calitate de pură transcendenţă incarnată. Dar accentul este pus, în sadism, pe apropierea instrumentală a celuilalt-incarnat. Într-adevăr, „momentul" sadismului, în sexualitate, este cel în care pentru-sinele incarnat îşi depăşeşte incarnarea pentru a-şi apropria incarnarea celuilalt. De asemenea, sadismul este refuzul de a se incarna şi fuga de orice facticitate şi, în acelaşi timp, efortul de a se înstăpâni asupra facticităţii celuilalt. Dar, cum el nu poate şi nici nu vrea să realizeze incarnarea celuilalt prin propria sa incarnare, cum, prin chiar acest fapt, el nu are altă posibilitate decât de a-l trata pe celălalt ca obiect-ustensilă, el caută să folosească corpul celuilalt ca pe o unealtă pentru a realiza în celălalt existenţa incarnată. Sadismul este un efort de a-l incarna pe celălalt prin violenţă, iar această incarnare „cu forţa" trebuie să fie deja apariţie şi folosire a celuilalt. Sadicul caută să-l dezgolească pe celălalt – ca şi dorinţa – de actele sale care-l ascund. El caută să descopere carnea sub acţiune. Dar, în vreme ce pentru-sinele dorinţei se pierde în propria sa carne pentru a-i revela celuilalt că el este carne, sadicul îşi refuză propria carne în acelaşi timp în care dispune de instrumente pentru a-i revela celuilalt cu forţa carnea sa. Obiectul sadismului este apropierea imediată. Dar sadismul este într-o situaţie periculoasă, căci el nu se bucură doar de

carnea celuilalt, ci, în legătură directă cu această carne, de neincarnarea proprie. El *vrea* nereciprocitatea raporturilor sexuale, se bucură să fie putere apropriatoare şi liberă în fața unei libertăți cucerite de carne. De aceea sadismul vrea să prezentifice carnea *în alt fel* conştiinței celuilalt: vrea s-o prezentifice tratându-l pe celălalt ca pe un instrument; o prezentifică prin durere. Într-adevăr, în durere, facticitatea cotropeşte conştiința şi, în final, conştiința reflexivă e fascinată de facticitatea conştiinței nereflectate. Există deci, într-adevăr, o incarnare prin durere. Dar, în acelaşi timp, durerea este obținută *prin instrumente*; corpul pentru-sinelui care chinuieşte nu mai este decât un instrument de producere a durerii. Astfel, pentru-sinele de la început poate să-şi ofere iluzia de a se înstăpâni instrumental asupra libertății celuilalt, adică de a cufunda această libertate în carne, fără a înceta să fie cel care *provoacă*, înhață, apucă etc.

Cât despre tipul de incarnare pe care sadismul ar vrea să-l realizeze, el e exact cel pe care îl numim *obscenul.* Obscenul este o *specie* a ființei-pentru-celălalt, care aparține *genului* dizgrațiosului. Dar nu tot ce e dizgrațios e obscen. În grație, corpul apare ca un psihic în situație. El îşi revelează înainte de toate transcendența, ca transcendență-transcendată; el este in act şi se înțelege pornind de la situație şi de la scopul urmărit. Fiecare mişcare este deci sesizată într-un proces perceptiv care se îndreaptă din viitor spre prezent. Din această perspectivă, actul grațios are, pe de o parte, precizia unei maşini bine puse la punct şi, pe de altă parte, perfecta imprevizibilitate a psihicului, de vreme ce, am văzut, psihicul este, pentru celălalt, *obiectul imprevizibil.* Actul grațios este deci, în fiecare moment, perfect comprehensibil, în măsura în care se are în vedere ceea ce, în el, s-a *scurs.* Mai mult, această parte scursă a actului este subîntinsă de un fel de necesitate estetică ce vine din perfecta sa adaptare. În acelaşi timp, scopul de-venit luminează actul în totalitatea sa; dar întreaga parte viitoare a actului rămâne imprevizibilă, deşi se simte la însuşi corpul în act că această parte va apărea ca necesară şi adaptată din momentul în care se va fi scurs. Această imagine instabilă a necesității şi a libertății (ca proprietate a celuilalt-obiect) e cea care constituie, la

drept vorbind, graţia. Bergson i-a dat o bună descriere. În graţie corpul este instrumentul care exprimă libertatea. Actul graţios, în măsura în care revelează corpul ca instrument de precizie, îi furnizează în fiecare moment justificarea sa de a exista: mâna *este pentru* a apuca şi-şi exprimă de la început fiinţa-sa-pentru-a-apuca. În măsura în care este sesizată pornind de la o situaţie care cere apucarea, ea apare ca *cerută* ea însăşi în fiinţa sa, este *chemată*. Iar în măsura în care îşi manifestă libertatea prin imprevizibilitatea gestului său, ea pare la originea fiinţei sale: pare că se produce pe ea însăşi sub chemarea justificatoare a situaţiei. Graţia reprezintă deci imaginea obiectivă a unei fiinţe care ar fi *fundament de sine însăşi pentru...* Facticitatea este deci îmbrăcată şi ascunsă de către graţie: goliciunea cărnii este în întregime prezentă, dar nu poate fi *văzută*. Astfel că suprema cochetărie şi suprema sfidare a graţiei este de a exhiba corpul dezvăluit, fără alt veşmânt, fără alt văl decât graţia însăşi. Corpul cel mai graţios este corpul gol pe care actele sale îl învăluie într-un veşmânt invizibil, ascunzându-i în întregime carnea, deşi carnea este în întregime prezentă în ochii spectatorilor. Dizgraţiosul apare, dimpotrivă, atunci când unul dintre elementele graţiei este contrariat în realizarea sa. Mişcarea poate deveni *mecanică*. În acest caz, corpul face întotdeauna parte dintr-un ansamblu care-l justifică, dar în calitate de pur instrument; transcendenţa-sa-transcendată dispare şi, cu ea, dispare *situaţia* ca supra-determinare laterală a obiectelor-ustensile ale universului *meu*. De asemenea, se poate ca actele să fie contrastante şi violente: în scest caz, adaptarea la situaţie e cea care se prăbuşeşte; situaţia rămâne, dar un gol, un hiatus se strecoară între ea şi *celălalt* în situaţie. În acest caz, celălalt rămâne liber, dar această libertate nu este sesizată decât ca pură *imprevizibilitate* şi se aseamănă cu *clinamen*-ul atomilor epicurieni, pe scurt, cu un indeterminism. În acelaşi timp, scopul rămâne pus şi noi percepem gestul celuilalt întotdeauna pornind de la viitor. Dar dezadaptarea antrenează consecinţa că interpretarea perceptivă prin viitor este întotdeauna prea largă ori prea strâmtă: este o interpretare prin *aproximaţie*. Prin urmare, justificarea gestului şi a fiinţei celuilalt este imperfect realizată; la limită,

neîndemânaticul este un nejustificabil; întreaga sa facticitate, care era angajată în situație, este absorbită de ea, întoarsă asupra lui. Neîndemânaticul își eliberează inoportun facticitatea și o plasează brusc sub vederea noastră: acolo unde ne așteptăm să sesizăm o cheie a situației, emanând spontan din situația însăși, întâlnim deodată contingența nejustificabilă a unei prezențe inadaptate; suntem puși în fața existenței unui existent. Dacă totuși corpul este în întregime în act, facticitatea încă nu este carne. *Obscenul* apare atunci când corpul adoptă postúri care îl dezbracă în întregime de actele sale și care îi revelează inerția cărnii. Vederea unui corp gol, din spate, nu este obscenă. Dar anumite legănări involuntare în mers ale dosului sunt obscene. Asta înseamnă că doar picioarele sunt în act la cel care merge, iar dosul pare o pernă izolată pe care ele o poartă și a cărei balansare este pură obediență la legile gravitației. El nu s-ar putea justifica prin situație; dimpotrivă, el este în întregime distrugător al oricărei situații, de vreme ce are pasivitatea lucrului și se lasă purtat ca un lucru de către picioare. Dintr-o dată, el se descoperă ca facticitate nejustificabilă, el este „*de prisos*“, ca orice ființă contingentă. El se izolează în acest corp al cărui sens prezent este mersul, el este gol chiar dacă îl învăluie vreo țesătură, căci nu mai participă la transcendența-transcendată a corpului în act; mișcarea sa de balansare, în loc să se interpreteze pornind de la viitor, se interpretează și se cunoaște pornind de la trecut, ca un fapt psihic. Aceste remarce pot firește să se aplice cazurilor în care corpul întreg se face carne, fie prin nu știu ce moliciune a gesturilor, care nu se pot interpreta prin situație, fie printr-o deformare a structurii sale (proliferare a celulelor grase, de exemplu) care ne exhibă o facticitate supraabundentă în raport cu prezența efectivă pe care o cere situația. Iar această carne revelată este obscenă mai ales atunci când i se descoperă cuiva care nu este în stare de dorință și *fără să-i excite dorința*. O dezadaptare specială, care distruge situația chiar în timp ce o sesizez și care îmi oferă înflorirea inertă a cărnii ca o bruscă apariție sub veșmântul subțire al gesturilor care o îmbracă, în timp ce eu nu sunt, în raport cu această carne, în stare de dorință: iată ce voi numi obscen.

Se vede de aici înainte sensul pretenției sadice: grația revelează libertatea ca proprietate a celuilalt-obiect și trimite, în mod obscur, așa cum fac contradicțiile lumii sensibile în cazul reminiscenței platoniciene, la un *dincolo* transcendent, despre care nu păstrăm decât o amintire confuză și pe care nu-l putem atinge decât printr-o modificare radicală a ființei noastre, adică asumându-ne hotărât ființa noastră-pentru-celălalt. În același timp, ea dezvăluie și învăluie carnea celuilalt sau, dacă preferăm, ea o dezvăluie pentru a o învălui imediat: carnea este, în grație, celălaltul inaccesibil. Sadicul urmărește să distrugă grația pentru a constitui *realmente* o altă sinteză a celuilalt: el vrea să facă să apară carnea celuilalt; în însăși apariția sa, carnea va fi distrugătoare a grației și facticitatea va resorbi libertatea-obiect a celuilalt. Această absorbție nu este neantizare: pentru sadic, *celălalt-liber* este cel care se manifestă ca și carne; identitatea *celuilalt-obiect* nu este distrusă de-a lungul acestor avataruri; dar relațiile cărnii cu libertatea sunt inversate: în grație, libertatea conținea și voala facticitatea; în noua sinteză de operat, facticitatea este cea care conține și ascunde libertatea. Sadicul urmărește deci să facă să apară carnea brusc și prin constrângere, adică nu prin concursul propriei sale cărni, ci al corpului său ca instrument. El vizează să-l facă pe celălalt să ia asemenea atitudini și poziții încât corpul său să apară sub aspectul *obscenului*; astfel, el rămâne pe planul aproprierii instrumentale, de vreme ce face carnea să se nască acționând prin forță asupra celuilalt, iar celălalt devine un instrument în mâinile sale – sadicul *mânuiește* corpul celuilalt, apasă pe umerii săi pentru a-l înclina spre pământ și a face să-i iasă șalele în evidență etc. – și, pe de altă parte, scopul acestei utilizări instrumentale este imanent utilizării înseși: sadicul îl tratează pe celălalt ca instrument pentru a face să apară carnea celuilalt; sadicul este ființa care-l aprehendează pe celălalt ca instrument a cărui funcție este propria incarnare. Idealul sadicului va fi deci să atingă momentul în care celălalt va fi deja carne fără a înceta să fie instrument, carne cu care să facă să se nască carnea; momentul în care coapsele, de exemplu, se oferă deja într-o pasivitate obscenă și deschisă și sunt încă instrumente care se mânuiesc, care se înde-

părtează și se curbează, pentru a face să iasă mai mult în relief fesele și pentru a le incarna la rândul lor. Dar să nu ne înșelăm: ceea ce urmărește astfel sadicul cu atâta înverșunare, ceea ce vrea el să modeleze cu mâinile sale și să îndoaie sub pumnul său este libertatea celuilalt: ea e aici, în această carne, ea e această carne, de vreme ce există o facticitate a celuilalt; ea e deci cea pe care sadicul încearcă să și-o aproprieze. Astfel, efortul sadicului este de a-l cufunda pe celălalt în carnea sa prin violență și durere, apropriindu-și corpul celuilalt prin faptul că îl tratează ca și carne de utilizat pentru a face să se nască altă carne; dar această apropriere depășește corpul pe care ea și-l apropriază, căci ea nu vrea să-l posede decât în măsura în care el a cufundat în el libertatea celuilalt. De aceea sadicul va dori dovezi manifeste ale acestei aserviri prin carne a libertății celuilalt: el va urmări să-l determine să ceară iertare, îl va obliga prin tortură și amenințare pe celălalt să se umilească, să renege ceea ce are mai scump. S-a spus că asta se datorează gustului de dominare, a voinței de putere. Dar această explicație este vagă sau absurdă. Gustul de dominație este cel care ar trebui explicat mai întâi. Iar acest gust, cu siguranță, n-ar putea fi anterior sadismului ca fundament al său, căci se naște ca și el, și pe același plan cu el, din neliniștea în fața celuilalt. De fapt, dacă sadicului îi place să smulgă o renegare prin tortură, este dintr-o rațiune analoagă celei care ne permite să interpretăm sensul *iubirii*. Într-adevăr, am văzut că iubirea nu cere abolirea libertății celuilalt, ci aservirea sa în calitate de libertate, adică aservirea sa de către ea însăși. Tot așa, sadismul nu caută să suprime libertatea celui pe care-l tortureează, ci să constrângă această libertate să se identifice în mod liber cu carnea torturată. De aceea, momentul plăcerii este, pentru călău, cel în care victima reneagă sau se umilește. Într-adevăr, oricare ar fi presiunea exercitată asupra victimei, renegarea rămâne *liberă*, ea este un produs spontan, un răspuns la situație; ea exprimă realitatea-umană; oricare ar fi fost rezistența victimei și oricât de mult ar fi așteptat înainte de a cere îndurare, ea ar fi putut, oricum, să aștepte zece minute, un minut, o secundă în plus. Ea a *decis* momentul în care durerea a devenit insuportabilă. Și dovada în acest sens e că ea

îşi va trăi renegarea, mai târziu, cu remuşcare şi ruşine. Astfel, ea îi este în întregime imputabilă. Dar, pe de altă parte, sadicul i se consideră, în acelaşi timp, cauza. Dacă victima rezistă şi refuză să ceară îndurare, jocul e cu atât mai plăcut: o întorsătură de şurub în plus, o răsucire suplimentară şi rezistenţele vor sfârşi prin a ceda. Sadicul se determină ca „având tot timpul". E calm, nu se grăbeşte, dispune de instrumentele sale ca un tehnician, le încearcă unele după altele, aşa cum lăcătuşul încearcă diverse chei la o broască; se bucură de această situaţie ambiguă şi contradictorie; într-adevăr, pe de o parte, el joacă rolul celui care dispune răbdător, în mijlocul determinismului universal, de mijloace în vederea unui scop care va fi *automat* atins – aşa cum broasca se va deschide automat când lăcătuşul va fi găsit cheia cea „bună" –, pe de altă parte, acest scop determinat nu poate fi realizat decât printr-o liberă şi totală adeziune a celuilalt. El rămâne deci până la capăt şi în acelaşi timp previzibil şi imprevizibil. Iar obiectul realizat este, pentru sadic, ambiguu, contradictoriu şi fără echilibru, de vreme ce el este, în acelaşi timp, efectul riguros al unei utilizări tehnice a determinismului şi manifestarea unei libertăţi necondiţionate. Iar spectacolul care î se oferă sadicului este cel al unei libertăţi care luptă împotriva înfloririi cărnii şi care, finalmente, alege în mod liber să se lase inundată de carne. În momentul renegării, rezultatul căutat e atins: corpul este în întregime carne gâfâitoare şi obscenă, păstrează poziţia pe care călăii i-au dat-o, nu cea pe care ar fi luat-o el însuşi, frânghiile care îl leagă îl susţin ca pe un lucru inert şi, prin aceasta, el încetează a mai fi obiectul care se mişcă spontan. Şi tocmai cu acest corp alege o libertate să se identifice prin renegare; acest corp desfigurat şi gâfâitor este însăşi imaginea libertăţii distruse şi aservite.

Aceste câteva indicaţii nu vizează să epuizeze problema sadismului. Voiam doar să arătăm că el este în germene în dorinţa însăşi, ca eşec al dorinţei: într-adevăr, din momentul în care eu caut *să apuc* corpul celuilalt, pe care l-am determinat să se incarneze prin incarnarea mea, rup reciprocitatea de incarnare, îmi depăşesc corpul către propriile sale posibilităţi şi mă orientez către sadism. Astfel, sadismul şi masochismul sunt cele două primejdii ale dorinţei, fie că eu depă-

șesc tulburarea către o apropriere a cărnii celuilalt, fie că, îmbătat de propria mea tulburare, nu mai dau atenție decât cărnii mele și nu mai cer nimic de la celălalt, decât să fie privirea care mă ajută să-mi realizez carnea. Din cauza acestei inconsistențe a dorinței și din cauza perpetuei sale oscilări între cele două primejdii, există obiceiul de a numi sexualitea „normală“ cu numele de „sado-masochistă“.

Totuși, sadismul însuși, ca indiferență oarbă și ca dorință, închide în sine principiul eșecului său. De la început, există o incompatibilitate profundă între aprehendarea corpului ca și carne și utilizarea sa instrumentală. Dacă fac din carne un instrument, ea mă trimite la alte instrumente și la potențialități, pe scurt, la un viitor, ea este parțial justificată *să-fie-aici* prin situația pe care o creez în jurul meu, așa cum prezența cuielor și a rogojinii de prins pe perete justifică existența ciocanului. Dintr-o dată, natura sa de carne, adică de facticitate inutilizabilă, face loc celei de lucru-ustensilă. Complexul „carne-ustensilă“, pe care sadicul a încercat să-l creeze, se dezagregă. Această dezagregare profundă poate fi mascată atâta timp cât carnea este instrument de revelat carnea, căci astfel am constituit o ustensilă cu scop imanent. Dar atunci când incarnarea este terminată, când am în fața mea un corp gâfâitor, eu nu mai știu cum să *folosesc* această carne: nici un scop nu i-ar mai putea fi conferit, de vreme ce eu am făcut să apară absoluta sa contingență. Ea *„este aici“* și e aici *„pentru nimic“*. În acest sens, eu nu pot să pun stăpânire pe ea în măsura în care ea e carne, nu o pot integra într-un sistem complex de instrumentalitate fără ca materialitatea sa de carne, „carnația“ sa să-mi scape imediat. Nu pot decât să rămân perplex în fața ei, în starea de uimire contemplativă, sau să mă incarnez la rândul meu, să mă las cuprins de tulburare, pentru ca să mă reașez măcar pe terenul în care carnea i se descoperă cărnii în întreaga sa carnație. În consecință, sadismul, chiar în momentul în care scopul său va fi atins, cedează locul dorinței. Sadismul este eșecul dorinței, iar dorința, eșecul sadismului. Nu se poate ieși din cerc decât prin satisfacere și prin pretinsa „posedare fizică“. Într-adevăr, în aceasta este dată o nouă sinteză a sadismului și a dorinței: umflarea sexului exprimă incarnarea,

faptul de „a intra în..." sau de a fi „penetrată" realizează simbolic încercarea de apropriere sadică şi masochistă. Dar dacă plăcerea îţi permite să ieşi din cerc, e pentru că ea omoară deopotrivă dorinţa şi pasiunea sadică fără a le satisface.

În acelaşi timp, şi pe un cu totul alt plan, sadismul închide în sine un nou motiv de eşec. Într-adevăr, libertatea transcendentă a victimei e cea pe care el caută să şi-o aproprieze. Dar tocmai această libertate rămâne, din principiu, de neatins. Şi cu cât se înverşunează sadicul să-l trateze pe celălalt ca instrument, cu atât această libertate ii scapă. El n-ar putea acţiona decât asupra libertăţii ca proprietate obiectivă a celuilalt-obiect. Adică asupra libertăţii în mijlocul lumii cu moartele-sale-posibilităţi. Dar scopul său fiind de a recupera fiinţa-sa-pentru-celălalt, el îl ratează din principiu, căci singurul celălalt cu care are de-a face este celălalt în lume, care nu are despre sadicul înverşunat asupra lui decât „imagini în capul său".

Sadicul îşi descoperă eroarea atunci când victima sa îl *priveşte*, adică atunci când simte alienarea totală a fiinţei sale în libertatea celuilalt: el realizează atunci nu doar faptul că nu şi-a recuperat a sa „fiinţă-în-afară", dar şi că activitatea prin care caută să o recupereze este ea însăşi transcendată şi încremenită în „sadism" ca *habitus* şi proprietate cu cortegiul său de posibilităţi-moarte şi că această transformare are loc prin şi pentru celălalt pe care vrea să-l aservească. El descoperă atunci că n-ar putea acţiona asupra libertăţii celuilalt, chiar constrângându-l pe celălalt să se umilească şi să ceară îndurare, căci tocmai în şi prin libertatea absolută a celuilalt vine să existe o lume, în care există un sadic şi instrumente de tortură şi sute de pretexte de a se umili şi de a renega. Nimeni n-a redat mai bine puterea privirii victimei asupra călăilor săi decât Faulkner, în ultimele pagini din *Lumină de august*. „Oameni de bine" tocmai s-au înverşunat asupra negrului Christmas şi l-au castrat. Christmas agonizează:

„Dar omul de pe duşumea nu făcu nici o mişcare. Zăcea acolo, cu ochii deschişi, în care nu se vedea nimic altceva decât că e conştient iar în jurul gurii era ceva, ca o umbră. Un lung moment se uită spre ei cu ochii plini de o pace insuportabilă şi adâncă. Şi apoi faţa, trupul,

totul păru să se prăbuşească, să se cufunde în el însuşi şi din veşmintele sfâşiate în jurul coapselor şi şalelor sângele negru păru a izbucni asemenea unei expiraţii bruşte... din această explozie neagră omul păru a se ridica şi a pluti în memoria lor în vecii vecilor. N-aveau să uite asta, oriunde aveau să contemple dezastre vechi şi speranţe mai noi, în paşnice văi, pe lângă cursurile de apă placide şi liniştitoare ale vârstei înaintate, pe feţele luminoase ale copiilor. *Amintirea avea să fie acolo, liniştită, stârnind gânduri, constantă, fără să pălească şi nu deosebit de ameninţătoare, ci prin ea însăşi senină, singură triumfătoare*[1]. Din nou, dinspre oraş, înăbuşit din cauza pereţilor, urletul sirenei urcă spre incredibilul său crescendo trecând dincolo de lumea auzului."[2]

Astfel, această explozie a privirii celuilalt în lumea sadicului face să se prăbuşească sensul şi scopul sadismului. În acelaşi timp, sadismul descoperă că tocmai *această libertate* e cea pe care voia el s-o aservească şi, în acelaşi timp, îşi dă seama de zădărnicia eforturilor sale. Iată-ne, o dată în plus, trimişi de la *fiinţa-care-priveşte* la *fiinţa-privită*, nu ieşim din acest cerc.

N-am dorit, prin aceste câteva remarce, să epuizăm problema sexuală, nici, mai ales, pe cea a atitudinilor faţă de celălalt. Am vrut, pur şi simplu, să subliniem că atitudinea sexuală este un comportament primar faţă de celălalt. Că acest comportament cuprinde în el, în mod necesar, contingenţa originară a fiinţei-pentru-celălalt şi pe cea a propriei noastre facticităţi, asta se înţelege de la sine. Dar că el ar fi supus de la origine unei constituţii fiziologice şi empirice, asta n-am putea admite. Din momentul în care „există" corpul şi „există" *celălalt*, noi reacţionăm prin *dorinţă*, prin *iubire* şi prin atitudinile derivate pe care le-am menţionat. Structura noastră fiziologică nu face decât să exprime simbolic şi pe terenul contingenţei absolute posibilitatea permanentă care suntem de a lua una sau alta din aceste atitu-

[1] Eu sunt cel care subliniază.

[2] *Lumière d'août*, N.R.F., 1935, p. 385 [*Lumină de august*, trad. Radu Lupan, Ed. Univers, Bucureşti, 1973, p. 382].

dini. Astfel vom putea spune că pentru-sinele este sexual chiar în apariţia sa în faţa celuilalt şi că, prin el, sexualitatea vine în lume.

Nu pretindem, evident, că atitudinile faţă de celălalt se reduc la aceste atitudini sexuale pe care tocmai le-am descris. Ne-am întins atât de mult cu ele din două motive: mai întâi, pentru că ele sunt fundamentale şi, finalmente, toate conduitele complexe ale oamenilor unii faţă de alţii nu sunt decât îmbogăţiri ale acestor două atitudini originare (şi ale unei a treia, ura, pe care o vom descrie în curând). Fără îndoială, conduitele concrete (colaborare, luptă, rivalitate, emulaţie, angajament, supunere[1] etc.) sunt infinit mai dificil de descris, căci ele depind de situaţia istorică şi de particularităţile concrete ale fiecărei relaţii a pentru-sinelui cu celălalt: dar toate închid în ele relaţiile sexuale, ca schelet al lor. Şi asta nu din cauza existenţei unui anumit *„libido"* care s-ar strecura peste tot, ci pur şi simplu pentru că atitudinile pe care le-am descris sunt proiectele fundamentale prin care pentru-sinele îşi *realizează* ființa-sa-pentru-celălalt şi încearcă să transceadă această situație de fapt. Nu e aici locul să arătăm *în* ce fel mila, admiraţia, dezgustul, pofta, gratitudinea etc. conţin iubire şi dorinţă. Dar fiecare va putea să determine asta raportându-se la propria sa experienţă, ca şi la intuiţia eidetică a acestor diverse esenţe. Desigur, asta nu înseamnă că aceste diferite atitudini sunt simple deghizări împrumutate de către sexualitate. Dar trebuie să înţelegem că sexualitatea li se integrează ca fundament al lor şi că ele o cuprind şi o depăşesc aşa cum noţiunea cercului o cuprinde şi o depăşeşte pe cea a segmentului care se roteşte în jurul uneia dintre extremităţile sale, care rămâne fixă. Aceste atitudini-fundament pot rămâne ascunse, ca un schelet acoperit de carnea care-l înconjoară: e chiar ceea ce se produce de obicei; contingenţa corpurilor, structura proiectului originar care sunt eu, istoria pe care o istorializez pot să determine atitudinea sexuală să rămână de obicei implicită, în interiorul unor conduite mai complexe: în special, nu e frecvent să-i dorim explicit pe ceilalţi „de acelaşi sex". Dar, în spatele interdicţiilor moralei şi tabuurilor societăţii, structura originară a dorinţei rămâne, cel puţin sub această

[1] A se vedea, de asemenea, dragostea maternă, mila, bunătatea etc.

formă particulară de tulburare pe care o numim dezgust sexual. Şi nu trebuie să înţelegem această permanenţă a proiectului sexual ca şi cum el ar trebui să rămână „în noi“ în stare inconştientă. Un proiect al pentru-sinelui nu poate exista decât sub formă conştientă. Pur şi simplu, el există ca integrat unei structuri particulare în care el se dizolvă. E ceea ce psihanaliştii au simţit, atunci când au făcut din afectivitatea sexuală o „tabula rasa“ care-şi trage toate determinaţiile din istoria individuală. Doar că nu trebuie să credem că sexualitatea este la origine *indeterminată*: în realitate, ea comportă toate determinaţiile sale chiar de la apariţia pentru-sinelui într-o lume în care „există“ ceilalţi. Ceea ce este indeterminat şi ceea ce trebuie fixat de către istoria fiecăruia este tipul de relaţie cu celălalt, cu ocazia căruia atitudinea sexuală (dorinţă-dragoste, masochism-sadism) se va manifesta în puritatea sa explicită.

Tocmai pentru că aceste atitudini sunt originare le-am ales noi pentru a arăta *cercul* raporturilor cu celălalt. Cum ele sunt într-adevăr integrate în *toate* atitudinile faţă de ceilalţi, ele antrenează în circularitatea lor integralitatea conduitelor faţă de celălalt. La fel cum iubirea îşi află eşecul în ea însăşi, iar dorinţa apare din moartea iubirii pentru a se nărui la rândul său şi a face loc iubirii, toate conduitele faţă de celălalt-obiect cuprind în ele o referinţă implicită şi voalată la un celălalt-subiect, iar această referinţă este moartea lor; pe baza morţii conduitei faţă de celălalt-obiect, apare o atitudine nouă care vizează să se înstăpânească asupra celuilalt-subiect, iar aceasta îşi revelează, la rândul său, inconsistenţa şi se prăbuşeşte pentru a face loc conduitei inverse. Astfel, suntem trimişi la infinit de la celălalt-obiect la celălalt-subiect şi reciproc; cursa nu se opreşte niciodată şi această cursă, cu schimbările sale bruşte de direcţie, e cea care constituie relația noastră cu celălalt. În orice moment în care am fi luați în considerare, suntem într-una sau alta din aceste atitudini – nesatisfăcuţi de una ca şi de cealaltă; ne putem menţine mai mult sau mai puţin timp în atitudinea adoptată, conform cu reaua noastră credinţă sau cu circumstanţele particulare ale istoriei noastre; dar niciodată ea nu-şi este sieşi suficientă; ea trimite mereu, în mod obscur, către cea-

laltă. Înseamnă că, într-adevăr, noi n-am putea lua o atitudine consistentă față de celălalt decât dacă el ne-ar fi revelat *în acelaşi timp* ca subiect şi ca obiect, ca transcendență-transcendantă şi ca transcendență-transcendată, ceea ce este principial imposibil. Astfel, neîncetat aruncați de la ființa-privire la ființa-privită, trecând de la una la cealaltă prin mişcări circulare alternate, suntem mereu, oricare ar fi atitudinea adoptată, în stare de instabilitate în raport cu celălalt; urmărim idealul imposibil al aprehendării simultane a libertății şi obiectivității sale; pentru a uza de expresiile lui Jean Wahl, suntem în raport cu celălalt când în stare de trans-descendență (atunci când îl aprehendăm ca obiect şi-l integrăm în lume), când în stare de trans-ascendență (atunci când îl resimțim ca pe o transcendență care ne transcende); dar nici una din aceste două stări nu-şi este suficientă ei înseşi; şi nu ne putem niciodată plasa concret pe un plan de egalitate, adică pe planul în care recunoaşterea libertății celuilalt ar antrena recunoaşterea de către celălalt a libertății noastre. Celălalt este, din principiu, cel de neatins: fuge de mine când îl caut şi mă posedă când fug de el. Chiar să vreau să acționez, după preceptele moralei kantiene, luând drept scop necondiționat libertatea celuilalt, această libertate ar deveni transcendență-transcendată din simplul motiv că fac din ea scopul meu; iar pe de altă parte, eu n-aş putea acționa în folosul său decât folosindu-l pe celălalt-obiect ca instrument pentru a realiza această libertate. Într-adevăr, va trebui să-l sesizez pe celălalt în situație ca un obiect-instrument; şi singura mea putere va fi deci de a modifica situația în raport cu celălalt şi pe celălalt în raport cu situația. Astfel sunt condus la acest paradox care este obstacolul oricărei politici liberale şi pe care Rousseau l-a definit într-un cuvânt: trebuie „să-l constrâng“ pe celălalt să fie liber. Această constrângere, chiar dacă nu se exercită întotdeauna, şi nici cel mai adesea, sub formă de violență, nu reglează totuşi mai puțin raporturile oamenilor între ei. Dacă liniştesc, consolez, e pentru a degaja libertatea celuilalt de temerile sau de durerile care o întunecă; dar consolarea sau argumentul liniştitor sunt organizarea unui sistem de mijloace cu scop destinat să *acționeze* asupra celuilalt şi, în consecință, să-l integreze, la rândul

său, ca lucru-ustensilă în sistem. Mai mult, consolatorul operează o distincţie arbitrară între libertate, pe care o asimilează cu folosirea Raţiunii şi cu căutarea Binelui, şi mâhnire, care îi apare ca rezultat al unui determinism psihic. El acţionează deci pentru a separa libertatea de mâhnire, cum se separă unul de celălalt cei doi compuşi ai unui produs chimic. Din simplul fapt că el consideră libertatea ca putând fi triată, o transcende şi o violentează şi nu poate, pe terenul în care se plasează, să sesizeze acest adevăr: că însăşi libertatea e cea care *se face* mâhnire şi că, prin urmare, a acţiona pentru a elibera libertatea de mâhnire înseamnă a acţiona împotriva libertăţii.

Nu ar trebui să credem, totuşi, că o morală a lui „laisser-faire" şi a toleranţei ar respecta mai mult libertatea celuilalt: din momentul în care exist, eu stabilesc o limită de fapt libertăţii celuilalt, *sunt* această limită şi fiecare din proiectele mele trasează această limită în jurul celuilalt: caritatea, neintervenţia, toleranţa – sau orice atitudine de abţinere – este un proiect de mine însumi care mă angajează şi care îl angajează pe celălalt fără asentimentul său. A realiza toleranţa faţă de celălalt înseamnă a face ca celălalt să fie aruncat forţat într-o lume tolerantă. Înseamnă a-i smulge din principiu aceste libere posibilităţi de rezistenţă curajoasă, de perseverenţă, de afirmare de sine pe care ar fi avut ocazia să le dezvolte într-o lume de intoleranţă. Ceea ce e şi mai evident dacă luăm în considerare problema educaţiei: o educaţie severă tratează copilul ca instrument, de vreme ce încearcă să-l plieze cu forţa la valori pe care el nu le-a admis; dar o educaţie liberală, chiar dacă foloseşte alte procedee, nu face mai puţin o alegere *a priori* a principiilor şi valorilor în numele cărora va fi tratat copilul. A trata copilul prin persuasiune şi blândeţe nu înseamnă mai puţin a-l constrânge. Prin urmare, respectul libertăţii celuilalt este un cuvânt zadarnic: chiar dacă putem proiecta să respectăm această libertate, fiecare atitudine pe care am lua-o faţă de celălalt ar fi o violare a acestei libertăţi pe care pretindem c-o respectăm. Atitudinea extremă, care ar apărea ca totală indiferenţă faţă de celălalt, nu este nici ea o soluţie: suntem deja aruncaţi în lume în faţa celuilalt, apariţia noastră e liberă limitare a libertăţii sale şi nimic, nici măcar sinuciderea, nu poate modifica această situaţie originară; într-adevăr, oricare ar fi

actele noastre, le realizăm într-o lume în care există deja celălalt şi unde eu sunt *de prisos* în raport cu celălalt.

Din această situaţie singulară pare să-şi tragă originea noţiunea de culpabilitate şi de păcat. Faţă de celălalt sunt eu *culpabil*. Culpabil în primul rând atunci când, sub privirea sa, îmi simt alienarea şi nuditatea ca pe o decădere pe care trebuie să mi-o asum; este sensul faimosului: „Ei cunoscură că erau goi" al Scripturii. În plus, culpabil atunci când, la rândul meu, îl privesc pe celălalt pentru că, din însuşi faptul afirmării de mine însumi, eu îl constitui ca obiect şi ca instrument şi fac să vină la el această alienare pe care va trebui să şi-o asume. Astfel, păcatul originar este apariţia mea într-o lume în care există celălalt şi, oricare ar fi relaţiile mele ulterioare cu celălalt, ele nu vor fi decât variaţii pe tema originară a culpabilităţii mele.

Dar această culpabilitate se însoţeşte de neputinţă, fără ca această neputinţă să reuşească să mă absolve de culpabilitatea mea. Orice aş face *pentru* libertatea celuilalt, am văzut, eforturile mele se reduc la a-l trata pe celălalt ca instrument şi la a-i pune libertatea ca transcendenţă-transcendată; dar, pe de altă parte, oricare ar fi puterea de constrângere de care dispun, nu-l voi atinge niciodată pe celălalt decât în ființa-sa-obiect. Nu-i voi putea niciodată furniza libertății sale decât ocazii de a se manifesta, fără să reuşesc vreodată s-o măresc ori s-o diminuez, s-o îndrum sau să pun stăpânire pe ea. Astfel, sunt culpabil faţă de celălalt în însăşi fiinţa mea, pentru că apariţia fiinţei mele îl dotează, în pofida lui, cu o nouă dimensiune de a fi, şi, pe de altă parte, sunt neputincios să profit de greşeala mea sau să o repar.

Un pentru-sine care, istorializându-se, a făcut experienţa acestor diferite avataruri, poate să se determine, în deplină cunoaştere a zădărniciei eforturilor sale anterioare, să urmărească moartea celuilalt. Această liberă determinare se numeşte ură. Ea implică o resemnare fundamentală: pentru-sinele îşi abandonează pretenţia de a realiza o uniune cu celălalt: renunţă să-l folosească pe celălalt ca instrument pentru a-şi recupera fiinţa-în-sine. El vrea, pur şi simplu, să regăsească o libertate fără limite de fapt; cu alte cuvinte, să se debaraseze de inaccesibila sa fiinţă-obiect-pentru-celălalt şi să-şi suprime dimensiu-

nea de alienare. Aceasta echivalează cu a proiecta să realizezi o lume în care celălalt nu există. Pentru-sinele care urăşte acceptă să nu mai fie decât pentru-sine; instruit de diversele sale experienţe asupra imposibilităţii în care este de a-şi folosi fiinţa-pentru-celălalt, el preferă să nu mai fie decât o neantizare liberă a fiinţei sale, o totalitate detotalizată, o urmărire care îşi fixează propriile sale scopuri. Cel care urăşte proiectează să nu mai fie câtuşi de puţin obiect; iar ura se prezintă ca o punere absolută a libertăţii pentru-sinelui în faţa celuilalt. De aceea, în primul rând, ura nu înjoseşte obiectul urât. Căci ea pune dezbaterea pe terenul său veritabil: ceea ce urăsc în celălalt nu este cutare fizionomie, cutare defect, cutare acţiune particulară. Este existenţa sa în general, ca transcendenţă-transcendată. De aceea, ura implică o recunoaştere a libertăţii celuilalt. Numai că această recunoaştere este abstractă şi negativă: ura nu cunoaşte decât pe celălalt-obiect şi se leagă de acest obiect. Acest obiect vrea ea să-l distrugă pentru a suprima, în acelaşi timp, transcendenţa care o bântuie. Această transcendenţă nu este decât presimţită, ca dincolo inaccesibil, ca perpetuă posibilitate de alienare a pentru-sinelui care urăşte. Ea nu e deci niciodată *sesizată pentru ea însăşi*; ea n-ar putea fi, de altfel, sesizată fără a deveni obiect, dar eu o resimt ca pe o trăsătură, care fuge perpetuu, a obiectului-celălalt, ca un aspect „nedat", „nefăcut" al calităţilor sale empirice cele mai accesibile, ca un fel de avertisment perpetuu, care îmi atrage atenţia că „problema nu e aici". De aceea, urâm *prin* psihicul revelat, nu acest psihic însuşi; de aceea este, de asemenea, fără importanţă că urâm transcendenţa celuilalt prin intermediul a ceea ce numim, empiric, viciile sau virtuţile sale. Ceea ce urăsc este totalitatea-psihică în întregime, în măsura în care ea mă trimite la transcendenţa celuilalt: nu mă înjosesc să urăsc cutare detaliu obiectiv particular. Asta este ceea ce-l distinge pe a urî de a detesta. Iar ura nu apare cu necesitate cu ocazia unui rău pe care tocmai l-am suferit. Ea se poate naşte, dimpotrivă, acolo unde am fi în drept să aşteptăm recunoştinţa, cu ocazia unei binefaceri adică: ocazia care cere ura, este, pur şi simplu, actul celuilalt prin care am fost pus în situaţia de a-i *suferi* libertatea. Acest act, în el însuşi, este umilitor: e

umilitor în calitate de revelaţie concretă a obiectităţii mele instrumentale în faţa libertăţii celuilalt. Această revelaţie se întunecă imediat, se cufundă în trecut şi devine opacă. Dar, tocmai astfel, ea îmi lasă sentimentul că există „ceva“ de distrus pentru a mă elibera. De aceea, de altfel, recunoştinţa este atât de aproape de ură: a fi recunoscător pentru o binefacere înseamnă a recunoaşte că celălalt era în întregime liber acţionând aşa cum a făcut-o. Nici o constrângere, fie ea cea a datoriei, nu l-a determinat. El e în întregime responsabil de actul său şi de valorile care au prezidat la săvârşirea sa. Eu nu am fost decât pretextul, materia asupra căreia s-a exercitat actul său. Pornind de la această recunoaştere, pentru-sinele poate proiecta iubirea sau ura după placul său: el nu-l mai poate ignora pe celălalt.

O a doua consecinţă a acestor remarce este că ura e ură faţă de toţi ceilalţi într-unul singur. Ceea ce eu vreau să ating în mod simbolic urmărind moartea unui anume altul este principiul general al existenţei celuilalt. Celălalt pe care-l urăsc reprezintă, de fapt, *ceilalţi*. Iar proiectul meu de a-l suprima este proiect de a-l suprima pe celălalt în general, adică de a-mi recuceri libertatea nesubstanţială a pentru-sinelui. În ură este dată o comprehensiune a faptului că dimensiunea mea de fiinţă-alienată este o aservire *reală* care imi vine prin ceilalţi. Suprimarea acestei aserviri este ceea ce proiectăm. De aceea, ura este un sentiment *negru*, adică un sentiment care vizează suprimarea unui altul şi care, în calitate de proiect, se proiectează în mod conştient împotriva dezaprobării celorlalţi. Eu dezaprob ura pe care celălalt o poartă faţă de un altul, ea mă nelinişteşte şi caut s-o suprim pentru că, deşi nu sunt explicit vizat de către ea, ştiu că mă priveşte şi că ea se realizează împotriva mea. Iar ea vizează, într-adevăr, să mă distrugă, nu în măsura în care caută să mă suprime, ci în măsura în care reclamă, mai ales, dezaprobarea mea, pentru a putea să nu o ia în considerare. Ura cere să fie urâtă, în măsura în care a urî ura echivalează cu o recunoaştere neliniştită a libertăţii celui care urăşte.

Dar ura, la rândul său, este un eşec. Într-adevăr, proiectul său iniţial este de a suprima celelalte conştiinţe. Dar chiar dacă ajunge aici, adică dacă ar putea să-l suprime pe celălalt în momentul prezent, ea

n-ar putea face ca celălalt să nu fi fost. Mai mult, înlăturarea celuilalt, pentru a fi trăită ca triumf al urii, implică recunoaşterea explicită că celălalt *a existat*. De acum înainte, ființa-mea-pentru-celălalt, alunecând în trecut, devine o dimensiune iremediabilă a mea însămi. Ea este ceea ce eu am spre a fi ca a-fi-fost. N-aş putea deci să mă eliberez de ea. Cel puțin, se va spune, scap de ea în prezent, voi scăpa de ea în viitor: dar nu. Cel care a fost, o dată, pentru celălalt este contaminat în ființa sa pentru restul zilelor sale, fie celălalt în întregime suprimat: el nu va înceta să-şi sesizeze dimensiunea de ființă-pentru-celălalt ca o posibilitate permanentă a ființei sale. El nu va putea recuceri ceea ce a alienat; ba chiar a pierdut orice speranță de a acționa asupra acestei alienări şi de a o întoarce în folosul său, de vreme ce celălalt, distrus, a luat cheia acestei alienări în mormânt. Ceea ce eu eram pentru celălalt a încremenit prin moartea celuilalt, iar eu voi fi asta în mod iremediabil în trecut; voi fi, de asemenea, în acelaşi mod, şi în prezent, dacă perseverez în atitudinea, proiectele şi modul de viață care au fost judecate de către celălalt. Moartea celuilalt mă constituie ca obiect iremediabil, exact ca propria mea moarte. Astfel, triumful urii se transformă, în chiar apariția sa, în eşec. Ura nu-ți permite să ieşi din cerc. Ea reprezintă doar ultima tentativă, tentativa disperării. După eşecul acestei tentative, nu-i mai rămâne pentru-sinelui decât să intre în cerc şi să se lase purtat la infinit de la una la alta dintre cele două atitudini fundamentale.[1]

## *III*
## *„Ființa-cu“ (*Mitsein*) şi „noi“*

Fără îndoială, se va dori să ni se atragă atenția că descrierea noastră este incompletă, de vreme ce nu lasă loc anumitor experiențe concrete în care noi ne descoperim nu în conflict cu celălalt, ci în asociație cu el. Şi e adevărat că spunem frecvent „*noi*“. Însăşi existența şi

---

[1] Aceste considerații nu exclud posibilitatea unei morale a eliberării şi a salvării. Dar aceasta trebuie să fie atinsă la capătul unei conversiuni radicale, despre care nu putem vorbi aici.

uzanța acestei forme gramaticale trimit cu necesitate la o experiență reală a lui *Mitsein*. „Noi" poate fi subiect şi, sub această formă, el e asimilabil cu un plural al lui „eu". Şi, desigur, paralelismul gramaticii şi gândirii este, în numeroase cazuri, mai mult decât îndoielnic; ar trebui poate chiar revizuită în întregime problema şi studiat raportul limbajului cu gândirea sub o formă total nouă. Nu e mai puțin adevărat că „noi" ca subiect nu pare conceptibil dacă nu se referă cel puțin la gândirea unei pluralități de subiecte care s-ar sesiza, simultan şi unul de către celălalt, ca subiectivități, aşadar ca transcendențe-transcendante şi nu ca transcendențe-transcendate. Dacă termenul „noi" nu trebuie să fie un simplu *flatus vocis*, el denotă un concept subsumând o infinită varietate de experiențe posibile. Iar aceste experiențe par *a priori* în contradicție cu experiența ființei-mele-obiect pentru celălalt sau cu experiența ființei-obiect a celuilalt pentru mine. În subiectul „noi", nimeni nu este obiect. „*Noi*" cuprinde o pluralitate de subiectivități care se recunosc unele pe altele ca subiectivități. Totuşi, această recunoaştere nu face obiectul unei teze explicite: ceea ce este pus explicit este o acțiune comună sau obiectul unei percepții comune. „Noi" rezistăm, „noi" pornim la asalt, „noi" condamnăm vinovatul, „noi" privim cutare sau cutare spectacol. Astfel, recunoaşterea subiectivităților este analoagă recunoaşterii conştiinței nonthetice de către ea însăşi: mai mult, ea trebuie să fie operată *lateral*, de către o conştiință nonthetică al cărei obiect thetic este cutare sau cutare spectacol al lumii. Cea mai bună exemplificare a lui *noi* poate să ne fie furnizată de către spectatorul unei reprezentații teatrale, a cărui conştiință se epuizează în a percepe spectacolul imaginar, în a prevedea evenimentele prin scheme anticipatoare, în a pune ființe imaginare ca eroul, trădătorul, prizonierul etc., şi care, totuşi, în însăşi apariția care-l face conştiință *a* spectacolului, se constituie nonthetic în calitate de conştiință de a fi *co-spectator* al spectacolului. Într-adevăr, fiecare cunoaşte această jenă nemărturisită care ne cuprinde într-o sală pe jumătate goală sau, dimpotrivă, acel entuziasm care se dezlănțuie şi se intensifică într-o sală plină şi entuziastă. Este sigur, de altfel, că experiența lui noi-subiect se poate manifesta în indiferent ce circumstanță. Sunt

pe terasa unei cafenele: îi observ pe ceilalţi consumatori şi mă ştiu observat. Rămânem aici în cazul celui mai banal conflict cu celălalt (fiinţa-obiect a celuilalt pentru mine, fiinţa-mea-obiect pentru celălalt). Dar iată că, dintr-o dată, se produce un oarecare incident de stradă: o coliziune uşoară, de exemplu, între o bicicletă şi un taxi. Imediat, chiar în clipa în care eu devin spectator al incidentului, mă simt în mod nonthetic angajat într-un *noi*. Rivalităţile, uşoarele conflicte anterioare au dispărut, iar conştiinţele care furnizează materia lui *noi* sunt tocmai cele ale tuturor consumatorilor: *noi* privim evenimentul, *noi* luăm partea unuia sau a celuilalt. E acel unanimism pe care un Romains a vrut să-l descrie în *La vie unanime* sau în *Le vin blanc de la Villette*. Iată-ne reveniţi la *Mitsein*-ul lui Heidegger. A meritat deci să-l criticăm mai înainte?[1]

Vom remarca aici doar că nu ne-am gândit să punem la îndoială *experienţa* lui *noi*. Ne-am limitat să arătăm că această experienţă nu ar putea fi fundamentul conştiinţei noastre de celălalt. Într-adevăr, e clar că ea n-ar putea constitui o structură ontologică a realităţii-umane: am dovedit că existenţa pentru-sinelui în mijlocul celorlalţi era la origine un fapt metafizic şi contingent. În plus, este clar că *noi* nu este o conştiinţă intersubiectivă, nici o fiinţă nouă care îşi depăşeşte şi îşi înglobează părţile ca un tot sintetic, în maniera conştiinţei colective a sociologilor. *Noi* este resimţit de către o conştiinţă particulară; nu e necesar ca *toţi* consumatorii de pe terasă să fie conştienţi că sunt *noi* pentru ca eu să mă simt angajat într-un *noi* cu ei. Se cunoaşte această schemă banală de dialog: „*Noi* suntem foarte nemulţumiţi." „Ba nu, stimabile, vorbeşte pentru dumneata." Asta implică faptul că există conştiinţe aberante ale lui *noi* – care nu sunt, ca atare, mai puţin conştiinţe perfect normale. Dacă e aşa, pentru ca o conştiinţă să capete conştiinţa că este angajată într-un *noi*, e necesar ca celelalte conştiinţe care intră în comunitate cu ea să-i fi fost date mai întâi într-o altă manieră; adică în calitate de transcendenţă-transcendantă sau de transcendenţă-transcendată. *Noi* este o anumită experienţă particulară care se produce, în cazuri speciale, pe teme-

[1] Partea a treia, Capitolul întâi.

iul ființei-pentru-celălalt în general. *Ființa-pentru*-celălalt precede și fundamentează *ființa-cu*-celălalt.

În plus, filosoful care vrea să-l studieze pe *noi* trebuie să-și ia precauții și să știe despre ce vorbește. Într-adevăr, nu există doar un noi-subiect: gramatica ne învață că există, de asemenea, un noi-complement, adică un noi-obiect. Or, după tot ceea ce a fost spus până aici, e ușor de înțeles că *noi* din „Noi îi privim" nu ar putea fi pe același plan ontologic cu *noi* din „ei ne privesc pe noi". N-ar putea fi aici vorba de subiectivități *ca* subiectivități. În fraza „Ei *mă* privesc" vreau să indic faptul că mă simt ca obiect pentru celălalt, ca Eu alienat, ca transcendență-transcendată. Dacă fraza „Ei ne privesc pe noi" trebuie să indice o experiență reală, trebuie ca în această experiență eu să simt că sunt angajat cu ceilalți într-o comunitate de transcendențe-transcendate, de „Euri" alienate. *Noi* trimite aici la o experiență de *ființe-obiecte în comun*. Astfel, există două forme radical diferite ale experienței lui *noi* și cele două forme corespund tocmai ființei-privitoare și ființei-privite, care constituie relațiile fundamentale ale pentru-sinelui cu celălalt. Aceste două forme de *noi* sunt cele pe care se impune să le studiem acum.

## A) „*NOI*"-*OBIECT*

Vom începe prin a o examina pe cea de-a doua dintre aceste experiențe: intr-adevăr, e mai ușor să-i înțelegem semnificația și ea ne va servi, poate, drept cale de acces pentru studiul celeilalte. Trebuie remarcat mai întâi că noi-obiect ne aruncă în lume; îl resimțim prin rușine ca o alienare de comunitate. E ceea ce exprimă acel episod semnificativ în care condamnații la galere se sufocă de mânie și de rușine pentru că o femeie frumoasă, gătită vine să le viziteze nava, le vede zdrențele, truda și mizeria. E vorba aici de o rușine comună și de o alienare comună. Cum e, deci, posibil să te simți în comunitate cu ceilalți ca obiecte? Pentru a ști trebuie să revenim la trăsăturile fundamentale ale ființei-noastre-pentru-celălalt.

Am avut în vedere până acum cazul simplu în care eu sunt singur în faţa celuilalt singur. În acest caz, eu îl privesc sau el mă priveşte, caut să-i transcend transcendenţa sau o simt pe a mea ca transcendată şi-mi simt posibilităţile ca posibilităţi-moarte. Noi formăm un *cuplu* şi suntem în *situaţie* unul în raport cu celălalt. Dar această situaţie nu are existenţă obiectivă decât pentru unul sau pentru celălalt. Într-adevăr, nu există *revers* al relaţiei noastre reciproce. Numai că nu am ţinut cont, în descrierea noastră, de faptul că relaţia mea cu celălalt apare pe fondul infinit al relaţiei *mele* şi al relaţiei *sale* cu *toţi ceilalţi*. Cu cvasi-totalitatea conştiinţelor, aşadar. Din acest unic fapt relaţia mea cu *acest* celălalt, pe care tocmai o simţeam ca fundament al fiinţei-mele-pentru-celălalt, sau relaţia celuilalt cu mine pot, în fiecare clipă, şi conform cu motivele care intervin, să fie resimţite ca *obiecte pentru ceilalţi*. E ceea ce se va manifesta clar în cazul apariţiei unui *al treilea*. Să presupunem, de exemplu, că celălalt mă priveşte. În această clipă, eu mă simt în întregime *alienat* şi mă asum ca atare. Apare cel de-al treilea. Dacă mă priveşte, eu Îi simt în mod comun ca „Ei“ (ei-subiecte) prin intermediul alienării mele. Acest „ei“ tinde, o ştim, către *„se“* [*„on“*]. El nu schimbă nimic din faptul că sunt privit, nu întăreşte – sau prea puţin – alienarea mea originară. Dar dacă al treilea îl priveşte pe celălalt care mă priveşte, problema este mai complexă. Eu pot, într-adevăr, să-l sesizez pe cel de-al treilea *nu în mod direct*, ci în celălalt, care devine celălalt-privit (de către cel de-al treilea). Astfel, a treia transcendenţă transcende transcendenţa care mă transcende şi, prin aceasta, contribuie la a o dezarma. Se constituie aici o stare metastabilă care se va descompune curând, fie că eu mă aliez cu cel de-al treilea pentru a-l privi pe celălalt, care se transformă atunci în obiectul *nostru* – şi aici eu realizez o experienţă a lui noi-subiect despre care vom vorbi mai departe –, fie că îl privesc pe cel de-al treilea şi, astfel, transcend această a treia transcendenţă care îl transcende pe celălalt. În acest caz, cel de-al treilea devine obiect în universul meu, posibilităţile sale sunt posibilităţi-moarte, el n-ar putea să mă elibereze de celălalt. Totuşi, el îl priveşte pe celălalt care mă priveşte. Rezultă o situaţie pe care o vom numi nedeterminată şi neconcluzivă, de vreme ce eu sunt obiect pentru celălalt, care este

obiect pentru cel de-al treilea, care este obiect pentru mine. Numai libertatea, insistând pe unul sau pe altul din aceste raporturi, poate da o structură acestei situaţii.

Dar se poate, de asemenea, ca al treilea să-l privească pe celălalt *pe care eu îl privesc*. În acest caz, eu pot să-i privesc pe amândoi şi, astfel, să dezarmez privirea celui de-al treilea. Al treilea şi celălalt îmi vor apărea atunci ca Ei-obiecte. Eu pot, de asemenea, sesiza asupra celuilalt privirea celui de-al treilea, în măsura în care, fără a-l vedea pe cel de-al treilea, percep, din conduitele celuilalt, că se simte privit. În acest caz, eu simt *asupra celuilalt şi în legătură cu celălalt* transcendenţa-transcendantă a celui de-al treilea. Eu o *simt* ca pe o alienare radicală şi absolută a celuilalt. El fuge din lumea mea; nu-mi mai aparţine, este obiect pentru o altă transcendenţă. Nu-şi pierde deci caracterul său de obiect, dar devine ambiguu; îmi scapă nu prin transcendenţa sa proprie, ci prin transcendenţa celui de-al treilea. Orice aş putea sesiza în el şi despre el, în prezent, el e mereu *altul*; de atâtea ori altul de câte ori există alţi şi alţi ceilalţi pentru a-l percepe şi a-l gândi. Pentru a mi-l reapropria pe celălalt trebuie să-l privesc pe cel de-al treilea şi să-i confer obiectitatea. Asta nu e întotdeauna posibil, pe de o parte, şi, pe de alta, chiar cel de-al treilea poate fi privit de către alţi terţi, adică poate fi, în mod nedefinit, altul decât îl văd eu. Rezultă din asta o inconsistenţă originară a celuilalt-obiect şi o cursă la infinit a pentru-sinelui care caută să-şi reapropriere această obiectitate. E motivul, am văzut, care face iubiţii să se izoleze. Eu mă pot *simţi* privit de către cel de-al treilea, în timp ce-l privesc pe celălalt. În acest caz, îmi simt alienarea în mod nepoziţional chiar în timpul în care stabilesc alienarea celuilalt. Eu resimt ca posibilităţi-moarte posibilităţile mele de a-l folosi pe celălalt ca instrument, iar transcendenţa mea, care se pregăteşte să-l transceadă pe celălalt spre propriile mele scopuri, recade în transcendenţa-transcendată. Dau drumul la strânsoare. Celălalt nu devine prin asta subiect, dar eu nu mă mai simt calificat pentru obiectitate. El devine un *neutru*; ceva care este pur şi simplu aici şi căruia eu nu-i fac nimic. Acesta va fi cazul, de exemplu, dacă sunt surprins gata să lovesc şi să umilesc pe cineva

slab. Apariţia celui de-al treilea mă „decuplează"; cel slab nu mai este nici „de bătut", nici „de umilit", el nu mai e nimic decât existenţă pură, nimic mai mult, nici măcar „cineva slab"; sau, dacă redevine asta, va fi prin intermediul celui de-al treilea, *voi învăţa de la cel de-al treilea că este* cineva slab („Nu ţi-e ruşine, te înverşunezi împotriva cuiva slab etc."), calitatea de slab îi va fi conferită în ochii mei de către cel de-al treilea; ea nu va mai fi parte din lumea *mea*, ci dintr-un univers în care sunt împreună cu cel slab pentru cel de-al treilea.

Aceasta ne duce, în sfârşit, la cazul care ne preocupă: sunt angajat într-un conflict cu celălalt. Cel de-al treilea apare şi ne cuprinde şi pe unul şi pe celălalt cu privirea sa. Îmi simt corelativ alienarea şi obiectitatea. Eu sunt în afară, pentru celălalt, ca obiect în mijlocul unei lumi care nu este „a mea". Dar celălalt, pe care-l priveam sau care mă privea, suportă aceeaşi modificare, iar eu descopăr această modificare a celuilalt simultan cu cea pe care o sufăr. Celălalt e obiect în mijlocul lumii celui de-al treilea. Această obiectitate nu e, de altfel, o simplă modificare a fiinţei sale, care ar fi *paralelă* celei pe care o sufăr eu, ci cele două obiectităţi vin la mine şi la celălalt într-o modificare globală a *situaţiei* în care eu sunt şi în care se află şi celălalt. Exista, înainte de privirea celui de-al treilea, o situaţie circumscrisă de posibilităţile celuilalt, şi în care eu eram în calitate de instrument, şi o situaţie inversă, circumscrisă de propriile mele posibilităţi şi care îl cuprindea pe celălalt. Fiecare dintre aceste situaţii era moartea celeilalte şi noi nu o puteam sesiza pe una decât obiectivând-o pe cealaltă. La apariţia celui de-al treilea eu simt, dintr-o dată, că posibilităţile mele sunt alienate şi, în acelaşi timp, descopăr că posibilităţile celuilalt sunt posibilităţi-moarte. Situaţia nu dispare din cauza aceasta, dar ea fuge în afara lumii mele şi a lumii celuilalt, ea se constituie în mijlocul unei a treia lumi în formă obiectivă: în această a treia lume, ea este văzută, judecată, transcendată, folosită, dar apoi se realizează o nivelare a celor două situaţii inverse: nu mai există structură de prioritate care să meargă de la mine la celălalt sau, invers, de la celălalt la mine, de vreme ce posibilităţile noastre sunt, în acelaşi mod, *pentru cel de-al treilea*, posibilităţi-moarte. Asta înseamnă că eu

simt imediat existența, în lumea celui de-al treilea, a unei situații-formă obiective, în care celălalt și cu mine figurăm în calitate de structuri *echivalente* și *solidare*. Conflictul nu apare, în această situație obiectivă, din libera apariție a transcendențelor noastre, ci e constatat și transcendat de către cel de-al treilea, ca un dat de fapt, care ne definește și ne reține pe unul împreună cu celălalt. Posibilitatea pe care o are celălalt de a mă lovi și cea pe care o am eu de a mă apăra, departe de a fi exclusive una în raport cu cealaltă, se completează și se atrag reciproc, se implică una pe cealaltă, pentru cel de-al treilea, în calitate de posibilități-moarte, și asta e tocmai ceea ce simt eu în chip nonthetic și fără să am *cunoștință* despre asta. Astfel, ceea ce simt este o ființă-în-afară în care eu sunt organizat împreună cu celălalt într-un tot indisolubil și obiectiv, un tot în care eu nu mă *mai disting* în mod originar de celălalt, dar la a cărui constituire contribui, în mod solidar cu celălalt. Iar în măsura în care îmi asum din principiu ființa-mea-în-afară pentru cel de-al treilea, trebuie să-mi asum, tot așa, ființa-în-afară a celuilalt; ceea ce îmi asum este comunitatea de echivalență prin care eu exist angajat într-o formă la care contribui, ca și celălalt, s-o constitui. Într-un cuvânt, eu mă asum ca angajat *în afară* în celălalt și îl asum pe celălalt ca angajat *în afară* în mine. Iar această asumare fundamentală a acestui angajament pe care-l port în fața mea fără să-l sesizez, această liberă recunoaștere a responsabilității mele, în măsura în care ea include responsabilitatea celuilalt, este experiența lui *noi*-obiect. Astfel, noi-obiect nu este niciodată *cunoscut*, în sensul în care o reflexie ne oferă cunoașterea Eului nostru, de exemplu; el nu e niciodată *simțit*, în sensul în care un sentiment ne revelează un obiect concret ca antipaticul, demnul de ură, tulburătorul etc. El nu este nici pur și simplu *suportat*, căci ceea ce este suportat e pura situație de solidaritate cu celălalt. Noi-obiect nu se descoperă decât prin asumarea de către mine a acestei situații, adică prin necesitatea în care sunt, în sânul libertății mele asumatoare, de a-l asuma *și* pe celălalt, din cauza reciprocității interne a situației. Astfel, eu pot să spun „Mă bat cu celălalt“, în absența celui de-al treilea. Dar din momentul în care el apare, posibilitățile celuilalt și ale mele pro-

prii nivelându-se în posibilităţi-moarte, raportul devine reciproc, iar eu sunt constrâns să simt că „noi ne batem". Într-adevăr, formula: „Eu îl bat *şi* el mă bate" ar fi clar insuficientă: de fapt, eu îl bat pentru că el mă bate şi reciproc; proiectul luptei a germinat în spiritul său ca şi în al meu şi, pentru cel de-al treilea, el se unifică într-*un singur* proiect, comun acestui *ei-obiect*, pe care el îl cuprinde cu privirea şi care constituie chiar sinteza unificatoare a acestui „ei". Deci în măsura în care sunt aprehendat de cel de-al treilea ca parte integrantă a lui „ei" trebuie să mă asum eu. Iar acest „ei" asumat de o subiectivitate drept sensul-său-pentru-celălalt devine *noi*. Conştiinţa reflexivă nu l-ar putea cuprinde pe acest *noi*. Dimpotrivă, apariţia sa coincide cu prăbuşirea lui *noi*; pentru-sinele se angajează şi-şi pune ipseitatea împotriva *celorlalţi*. Într-adevăr, trebuie să concepem că, în mod originar, apartenenţa la noi-obiect este simţită ca o alienare încă şi mai radicală a pentru-sinelui, de vreme ce acesta nu este doar constrâns să-şi asume ceea ce el este pentru celălalt, ci şi o totalitate care el nu este, cu toate că el face parte integrantă din ea. În acest sens, *noi* este brusca experienţă a condiţiei umane ca angajată printre ceilalţi în măsura în care ea este *un fapt* obiectiv constatat. Noi-obiect, deşi simţit cu ocazia unei solidarităţi concrete şi centrat pe această solidaritate (voi fi ruşinat tocmai pentru că *noi* am fost surprinşi gata să *ne* batem), are o semnificaţie care depăşeşte circumstanţa particulară în care este resimţit şi care urmăreşte să înglobeze apartenenţa mea ca obiect la totalitatea umană (mai puţin conştiinţa pură a celui de-al treilea) sesizată deopotrivă ca obiect. El corespunde deci unei experienţe de umilire şi de neputinţă: cel care se simte constituind un *noi* împreună cu ceilalţi oameni se simte înglodat într-o infinitate de existenţe străine, este alienat în mod radical şi fără scăpare.

Anumite situaţii par mai proprii decât celelalte să declanşeze experienţa lui *noi*. În special, munca în comun: atunci când mai multe persoane se simt percepute de către un al treilea în timp ce lucrează solidar la acelaşi obiect, însuşi sensul obiectului manufacturat trimite la colectivitatea muncitoare ca la un *noi*. Gestul pe care eu îl fac şi care este cerut de montaj nu are sens decât dacă este precedat de

cutare gest al vecinului meu şi urmat de cutare altul, al cutărui alt muncitor. Rezultă o formă de „noi" mai uşor accesibilă, de vreme ce exigenţa obiectului însuşi şi potenţialităţile sale, ca şi coeficientul său de adversitate, sunt cele care trimit la un noi-obiect al muncitorilor. Noi ne simţim deci aprehendaţi în calitate de noi *prin intermediul* unui obiect material „de creat". Materialitatea îşi pune pecetea pe comunitatea noastră solidară, iar *noi* ne apărem ca o dispunere instrumentală şi tehnică de mijloace în care fiecare îşi are locul său fixat de un scop. Dar chiar dacă unele situaţii par, astfel, în mod empiric, mai favorabile apariţiei lui *noi*, nu trebuie totuşi să pierdem din vedere că *orice* situaţie umană, fiind angajament în mijlocul celorlalţi, este resimţită ca *noi* din momentul în care apare un al treilea. Dacă merg pe stradă în spatele acestui bărbat pe care nu-l văd decât din spate, am cu el minimumul de relaţii tehnice şi practice care s-ar putea concepe. Totuşi, e suficient ca un al treilea să *mă* privească, să privească şoseaua, să-*l* privească, pentru ca să mă simt legat de el prin solidaritatea lui *noi*: noi străbatem, unul în spatele celuilalt, strada Blomet, într-o dimineaţă de iulie. Există întotdeauna un punct de vedere din care pentru-sine-uri diverse pot fi unite, printr-o privire, în *noi*. Reciproc, aşa cum privirea nu este decât manifestarea concretă a faptului originar al existenţei mele pentru celălalt, aşa cum deci eu mă simt existând pentru celălalt în afara oricărei apariţii singulare a unei priviri, tot aşa nu e necesar ca o privire concretă să ne fixeze şi să ne pătrundă pentru ca noi să ne putem simţi ca integraţi, afară, într-un *noi*. E suficient că totalitatea-detotalizată „umanitate" există pentru ca o pluralitate oarecare de indivizi să se simtă ca *noi* în raport cu tot sau cu o parte a restului oamenilor, fie că aceşti oameni sunt prezenţi „în carne şi oase", fie că ei sunt reali dar *absenţi*. Astfel, eu pot tot timpul să mă sesizez, în prezenţa sau în absenţa unui al treilea, ca pură ipseitate sau ca integrat într-un *noi*. Aceasta ne duce la câţiva „noi" speciali, în particular la cel pe care-l numim „conştiinţă de clasă". Conştiinţa de clasă este, evident, asumarea unui *noi* particular, cu ocazia unei situaţii colective mai clar structurate decât de obicei. Puţin ne interesează să definim aici această situaţie; ceea ce ne va

interesa este doar natura lui *noi* din asumare. Dacă o societate, în baza structurii sale economice sau politice, se divizează în clase asuprite şi în clase asupritoare, situaţia claselor asupritoare oferă claselor asuprite imaginea unui al treilea perpetuu care le ia în considerare şi le transcende prin libertatea sa. Ceea ce va constitui colectivitatea asuprită nu este câtuşi de puţin durata muncii, caracterul scăzut al nivelului de viaţă sau suferinţele îndurate; într-adevăr, solidaritatea muncii – vom vedea în paragraful următor – ar putea constitui în „noi-subiect" colectivitatea muncitoare, în măsura în care aceasta – oricare ar fi, de altfel, coeficientul de adversitate al *lucrurilor* – se dovedeşte ca transcendând obiectele intramundane către scopurile sale proprii; nivelul de viaţă este un lucru foarte relativ şi va fi diferit apreciat, după circumstanţe (el va putea fi *suportat* sau *acceptat* sau *revendicat* în numele unui ideal comun); suferinţele îndurate, dacă sunt considerate în ele însele, au mai degrabă ca efect să izoleze persoanele care suferă decât să le unească, ele sunt, în general, surse de conflict. În sfârşit, comparaţia simplă şi pură pe care membrii colectivităţii asuprite o pot face între duritatea condiţiei lor şi privilegiile de care se bucură clasele asupritoare nu ar putea, în nici un caz, ajunge să constituie o conştiinţă de clasă; cel mult, va provoca invidii individuale sau disperări particulare; ea nu are posibilitatea de a unifica şi de a face să fie asumată unificarea de către fiecare. Dar ansamblul acestor caracteristici, în măsura în care el constituie *condiţia* clasei asuprite, nu e pur şi simplu suportat sau acceptat. Ar fi la fel de greşit, totuşi, să spunem că, la origine, el e sesizat de clasa asuprită ca *impus* de către clasa asupritoare; dimpotrivă, e nevoie de timp îndelungat pentru a constitui şi pentru a răspândi o *teorie* a exploatării. Iar această teorie nu va avea decât o valoare *explicativă*. Faptul primar este că membrul colectivităţii asuprite care, în calitate de simplă persoană, este angajat în conflicte fundamentale cu alţi membri ai acestei colectivităţi (dragoste, ură, rivalitate de interese etc.) îşi sesizează condiţia sa şi pe a celorlalţi membri ai acestei colectivităţi ca privită şi gândită de conştiinţe care îi scapă. „Stăpânul", „seniorul feudal", „burghezul" sau „capitalistul" apar nu numai ca puternici

care comandă, ci încă, şi înainte de toate, ca cei de-*al treilea*, adică cei care sunt în afara comunităţii asuprite şi *pentru care* această comunitate există. Deci *pentru ei* şi *în libertatea lor* va exista realitatea clasei oprimate. Ei o fac să se nască prin privirea lor. În ei şi prin ei se descoperă identitatea condiţiei mele şi a celorlalţi asupriţi; pentru ei exist eu într-o situaţie organizată împreună cu ceilalţi, iar posibilii mei, ca posibilităţi-moarte, sunt în mod riguros echivalenţi cu posibilii celorlalţi; pentru ei sunt eu *un* muncitor, şi tocmai prin şi în revelaţia lor ca celălalt-privire mă simt eu ca unul printre alţii. Asta înseamnă că eu îl descopăr pe *noi* în care sunt integrat, sau „clasa“, *din afară*, în privirea celui de-al treilea, iar această alienare colectivă e cea pe care mi-o asum spunând „noi“. Din acest punct de vedere, privilegiile celui de-al treilea şi greutăţile „noastre“, mizeriile „noastre“ nu au mai întâi decât o valoare de *semnificare*; ele semnifică independenţa celui de-al treilea în raport cu noi; ele ne prezintă mai clar alienarea noastră; cum ele nu sunt mai puţin *îndurate*, cum, în special, truda noastră, oboseala noastră nu sunt mai puţin *suferite*, prin intermediul acestei suferinţe suportate îmi simt eu fiinţa-mea-privită-ca-lucru-angajat-într-o-totalitate-de-lucruri. Pornind de la suferinţa mea, de la mizeria mea, sunt eu sesizat în mod colectiv cu ceilalţi de către al treilea, adică pornind de la adversitatea lumii, pornind de la facticitatea condiţiei mele. Fără cel de-al treilea, oricare ar fi adversitatea lumii, m-aş sesiza ca transcendenţă triumfătoare; cu apariţia celui de-al treilea, *eu ne* simt ca sesizaţi pornind de la lucruri şi ca lucruri învinse de către lume. În consecinţă, clasa oprimată îşi găseşte unitatea de clasă în cunoaşterea pe care clasa asupritoare o capătă despre ea, iar apariţia la oprimat a conştiinţei de clasă corespunde cu asumarea în ruşine a unui noi-obiect. Vom vedea, in paragraful următor, ce poate să fie „conştiinţa de clasă“ pentru un membru al clasei asupritoare. În orice caz, ceea ce ne interesează aici şi ceea ce arată suficient de bine exemplul pe care tocmai l-am ales e că experienţa lui noi-obiect o presupune pe cea a fiinţei-pentru-celălalt, căreia ea nu-i este decât o modalitate mai complexă. Ea intră deci, în calitate de caz particular, în cadrul descrierilor noastre precedente. Ea închide de

altfel, în ea însăşi, o putere de dezagregare, de vreme ce ea este experimentată prin ruşine, iar *noi* se prăbuşeşte din momentul în care pentru-sinele îşi revendică ipseitatea în fața celui de-al treilea şi îl priveşte la rândul său. Această revendicare individuală a ipseității nu este, de altfel, decât unul din felurile posibile de a-l suprima pe noi-obiect. Asumarea lui *noi*, în anumite cazuri puternic structurate, ca de exemplu cel al conştiinței de clasă, implică proiectul nu doar de a se elibera de *noi* printr-o reluare individuală a ipseității, ci de a elibera întregul *noi* de obiectitate, transformându-l în noi-subiect. E vorba, în fond, de o specie a proiectului deja descris de a transforma privitorul în privit; este trecerea obişnuită de la una din cele două mari atitudini fundamentale ale lui pentru-celălalt la cealaltă. Într-adevăr, clasa asuprită nu poate să se afirme ca noi-subiect decât în raport cu clasa asupritoare şi pe seama acesteia, adică transformând-o în „ei-obiecte“ la rândul său. Pur şi simplu, *persoana*, angajată în mod obiectiv în clasă, urmăreşte să antreneze întreaga clasă în şi prin proiectul său de răsturnare. În acest sens, experiența lui noi-obiect trimite la cea a lui noi-subiect, aşa cum experiența ființei-mele-obiect-pentru-celălalt mă trimite la experiența ființei-obiect-a-celuilalt-pentru-mine. În mod asemănător, vom găsi în ceea ce se numeşte „psihologia mulțimilor“ admirații colective (bulangism* etc.) care sunt o formă particulară de iubire: persoana care spune „noi“ reia atunci, în cadrul mulțimii, proiectul originar de iubire, dar nu în contul său; ea cere celui de-al treilea să salveze întreaga colectivitate în însăşi obiectitatea sa, sacrificându-i libertatea sa. Aici, ca şi mai sus, dragostea dezamăgită conduce la masochism. E ceea ce se vede în cazul în care colectivitatea se azvârle în servitute şi cere să fie tratată ca obiect. E vorba, şi aici, de multiple proiecte individuale ale oamenilor în mulțime: mulțimea a fost constituită *ca mulțime* de privirea şefului sau a oratorului; unitatea sa este o unitate-obiect pe care fiecare din membrii săi o citeşte în privirea celui de-al treilea, care o domină, şi fiecare face atunci proiectul de a se pierde în această obiectitate, de a renunța în întregime la ipseitatea sa spre a nu mai fi decât un instrument în mâna şefului.

---

* Mişcare creată de generalul Boulanger (*n.tr.*).

Dar acest instrument, în care vrea să se dizolve, nu mai este simplul şi purul său pentru-celălalt personal, este totalitatea-obiectivă-mulţime. Materialitatea monstruoasă a mulţimii şi realitatea sa profundă (cu toate că doar simţite) sunt fascinante pentru fiecare din membrii săi; fiecare cere să fie cufundat în mulţimea-instrument de către privirea şefului.[1]

În aceste cazuri diferite, l-am văzut întotdeauna pe noi-obiect constituindu-se pornind de la o situaţie concretă în care se găsea cufundată o parte a totalității-detotalizate „omenire" prin excluderea celeilalte. Noi nu suntem *noi* decât în ochii celorlalţi; şi pornind de la privirea celorlalți ne asumăm ca *noi*. Dar asta implică faptul că ar putea exista un proiect abstract şi irealizabil al pentru-sinelui către o totalizare absolută a lui însuşi şi a *tuturor* celorlalţi. Acest efort de recuperare a totalității umane nu poate avea loc fără a pune existenţa unui al treilea, distinct din principiu de omenire şi în ochii căruia ea este în întregime obiect. Acest al treilea, irealizabil, este chiar obiectul conceptului-limită al alterităţii. Este ceea ce este „al treilea" în raport cu toate grupările posibile, ceea ce, în nici un caz, nu poate intra în comunitate cu vreo grupare umană oarecare, al treilea în raport cu care nici un altul nu se poate constitui ca al treilea; acest concept e totuna cu cel al ființei-privitoare care nu poate fi niciodată privită, cu ideea de Dumnezeu, adică. Dar cum Dumnezeu se caracterizează ca absență radicală, efortul de a realiza umanitatea ca *a noastră* este neîncetat reînnoit şi ajunge neîncetat la un eşec. Astfel, umanistul „noi" – în calitate de noi-obiect – se propune fiecărei conştiinţe individuale ca un ideal imposibil de atins, măcar că fiecare păstrează iluzia de a putea să-l atingă lărgind progresiv cercul comunităților cărora le aparţine; acest „noi" umanist rămâne un concept gol, o pură indicare a unei extensiuni posibile a folosirii obişnuite a lui *noi*. De fiecare dată când îl folosim pe *noi* în acest sens (pentru a desemna omenirea suferindă, omenirea păcătoasă, pentru a determina un sens obiectiv al Istoriei, considerând omul ca pe un obiect care-şi dezvăluie potențialităţile),

[1] A se vedea numeroasele cazuri de refuz al ipseitatăţii. Pentru-sinele *refuză să iasă la suprafață în angoasă, în afara lui* noi.

ne limităm să indicăm o anumită experiență concretă de suportat *în prezența* celui de-al treilea absolut, adică a lui Dumnezeu. Astfel, conceptul-limită de omenire (ca totalitate a lui noi-obiect) și conceptul-limită de Dumnezeu se implică unul pe celălalt și sunt corelative.

### B) *NOI-SUBIECT*

Lumea e cea care ne anunță apartenența noastră la o comunitate-subiect, în special existența în lumea obiectelor manufacturate. Aceste obiecte au fost lucrate de oameni pentru ei-subiecte, adică pentru o transcendență neindividualizată și nenumărată, care coincide cu privirea nediferențiată pe care o numeam mai sus „oricine" [„*on*"], căci muncitorul – servil sau nu – muncește în prezența unei transcendențe nediferențiate și absente, căreia el se limitează să-i schițeze în negativ, în obiectul lucrat, posibilitățile libere. În acest sens, muncitorul, oricare ar fi, simte în muncă ființa-sa-instrument pentru celălalt; munca, atunci când nu e strict destinată scopurilor proprii ale muncitorului, este un mod de alienare. Transcendența alienantă este aici consumatorul, adică „oricine" [„*on*"], căruia muncitorul se limitează să-i prevadă proiectele. Deci atunci când folosesc un obiect manufacturat întâlnesc în el schița propriei mele transcendențe; el îmi indică gestul de făcut, eu trebuie să întorc, să împing, să trag sau să apăs. E vorba, de altfel, de un imperativ ipotetic; el mă trimite la un scop care este în aceeași măsură al lumii: *dacă* vreau să mă așez, *dacă* vreau să deschid cutia etc. Iar acest scop, el însuși, a fost prevăzut, în constituția obiectului, ca scop pus de o transcendență oarecare. El îi aparține în prezent obiectului ca potențialitatea sa cea mai proprie. Astfel, e adevărat că obiectul manufacturat mă anunță pe mine însumi ca „oricine" [„*on*"], adică îmi înapoiază imaginea transcendenței mele ca pe cea a unei transcendențe oarecare. Iar dacă permit să-mi fie canalizate potențialitățile de către ustensila astfel constituită, mă percep eu însumi ca transcendență oarecare: pentru a merge de la stația de metrou „Trocadéro" la „Sèvres-Babylone", „se" [„*on*"] schimbă la „La Motte-Picquet". Această schimbare este prevăzută, indicată pe planuri

etc.; dacă schimb linia la La Motte-Picquet, eu sunt acel „se“ [„*on*“] care schimbă. Desigur, mă diferențiez de fiecare persoană care folosește metroul atât prin apariția individuală a ființei mele, cât și prin scopurile îndepărtate pe care le urmăresc. Dar aceste scopuri ultime sunt doar la orizontul actului meu. Scopurile mele imediate sunt scopurile lui „se“ [„*on*“], iar eu mă sesizez ca interșanjabil cu oricare dintre vecinii mei. În acest sens, noi ne pierdem individualitatea reală, căci proiectul care suntem este chiar proiectul care sunt ceilalți. În acest culoar de metrou nu există decât unul și același proiect, înscris de mult timp în materie, și unde vine să se scurgă o transcendență vie și nediferențiată. În măsura în care eu mă realizez în solitudine ca transcendență oarecare, nu am decât experiența ființei-nediferențiate (dacă, singur în camera mea, deschid o cutie de conserve cu deschizătorul potrivit); dar dacă această transcendență nediferențiată își proiectează proiectele oarecare în legătură cu alte transcendențe simțite ca prezențe reale și la fel de absorbite în proiecte oarecare identice cu proiectele mele, atunci eu îmi realizez proiectul ca unul între miile de proiecte identice proiectate de către o aceeași transcendență nediferențiată, atunci am experiența unei transcendențe comune îndreptate către un scop unic, căreia eu nu-i sunt decât o particularizare efemeră; mă inserez in marele curent uman care, neobosit și, de când există metroul, curge în șiroaie pe culoarele stației „La Motte-Picquet-Grenelle“. Dar trebuie notat: 1° că această experiență este de ordin psihologic și nu ontologic. Ea nu corespunde câtuși de puțin unei unificări reale a pentru-sinelor avute în vedere. Ea nu vine nici dintr-o experiență imediată a transcendenței lor ca atare (ca în ființa-privită), ci este motivată, mai degrabă, de dubla aprehendare obiectivantă a obiectului transcendat în comun și a corpurilor care îl înconjoară pe al meu. În special, faptul că sunt angajat împreună cu ceilalți într-un ritm comun la a cărui naștere contribui este un motiv deosebit de constrângător pentru ca eu să mă sesizez ca angajat într-un noi-subiect. Este sensul mersului cadențat al soldaților, este, de asemenea, sensul muncii ritmice a echipelor. Într-adevăr, trebuie remarcat că, în acest caz, ritmul emană în mod liber din mine;

este un proiect pe care-l realizez prin transcendența mea; el sintetizează un viitor cu un prezent şi un trecut, într-o perspectivă de repetiţie regulată; eu sunt cel care produce acest ritm; dar, în acelaşi timp, el se contopeşte cu ritmul general de muncă sau de mers al comunităţii concrete care mă înconjoară; el nu-şi capătă sensul decât prin ea; e ceea ce simt, de exemplu, atunci când ritmul pe care-l adopt este „în contra-timp“. Totuşi, cuprinderea ritmului meu de către ritmul celorlalţi este percepută „lateral“; eu nu folosesc drept instrument ritmul colectiv, nici nu-l contemplu – în sensul în care aş contempla, de exemplu, nişte dansatori pe o scenă –, el mă înconjoară şi mă poartă fără să fie *obiect* pentru mine; eu nu-l transcend către posibilităţile mele proprii, dar îmi scurg transcendența în transcendenţa sa, iar scopul meu propriu – a executa cutare muncă, a ajunge în cutare loc – este un scop al lui „se“ [„*on*“], care nu se distinge de scopul propriu al colectivităţii. Astfel, ritmul pe care-l fac să se nască se naşte în legătură cu mine şi, lateral, ca ritm colectiv; este ritmul *meu* în măsura în care este ritmul lor şi reciproc. Acesta este chiar motivul experienţei lui noi-subiect; este, finalmente, *ritmul nostru*. Dar asta nu se poate întâmpla, se vede, decât dacă, în prealabil, prin acceptarea unui scop comun şi a unor instrumente comune, eu mă constitui ca transcendenţă nediferenţiată, respingând scopurile mele personale dincolo de scopurile colective urmărite în prezent. Astfel, în timp ce ca în experienţa fiinţei-pentru-celălalt apariția unei dimensiuni concrete şi reale de fiinţă este condiţia experienţei înseşi, experienţa lui noi-subiect este un pur eveniment psihologic şi subiectiv într-o conştiință singulară, care corespunde unei modificări interne a structurii acestei conştiinţe, dar care nu apare pe fundamentul unei relaţii ontologice concrete cu ceilalţi şi care nu realizează nici un „*Mitsein*“. E vorba doar de o modalitate de a mă simţi în mijlocul celorlalţi. Şi, fără îndoială, această experienţă va putea fi cercetată ca simbol al unei unităţi absolute şi metafizice a tuturor transcendențelor; într-adevăr, se pare că ea suprimă conflictul originar al transcendenţelor, făcându-le să conveargă spre lume; în acest sens, subiectul-noi ideal ar fi *noi* al unei omeniri care s-ar face stăpâna pământului. Dar experiența lui *noi*

rămâne pe terenul psihologiei individuale şi rămâne un simplu simbol al unității de dorit a transcendențelor; într-adevăr, ea nu e câtuşi de puțin aprehendare laterală şi reală a subiectivităților ca atare de către o subiectivitate singulară; subiectivitățile rămân intangibile şi radical separate. Lucrurile şi corpurile, canalizările materiale ale transcendenței mele sunt cele care mă fac s-o sesizez ca prelungită şi sprijinită de către celelalte transcendențe, fără ca eu să ies din mine, nici ca celelalte să iasă din ele; eu înțeleg că fac parte dintr-un *noi* prin lume. De aceea, experiența mea a lui noi-subiect nu implică defel o experiență asemănătoare şi corelativă la ceilalți; de aceea ea este, de asemenea, atât de instabilă, căci presupune organizări particulare în mijlocul lumii şi dispare cu aceste organizări. La drept vorbind, există în lume o mulțime de formațiuni care mă indică drept *oarecare*; mai întâi de toate ustensilele, de la uneltele propriu-zise până la imobile, cu ascensoarele lor, conductele lor de apă sau de gaz, electricitatea lor, trecând prin mijloacele de transport, magazine etc. Fiecare fațadă, fiecare vitrină îmi întoarce imaginea ca transcendență nediferențiată. În plus, raporturile profesionale şi tehnice ale celorlalți cu mine mă anunță iarăşi ca oarecare: pentru picolo, eu sunt consumator*ul*; pentru taxatorul de tichete, eu sunt utilizator*ul* de metrou. În sfârşit, incidentul stradal care survine brusc în fața terasei cafenelei unde sunt aşezat mă indică din nou ca spectator anonim şi ca pură „privire care *face să existe* acest incident ca un în afară". Tot aşa, piesa la care asist ori expoziția de tablouri pe care o vizitez indică anonimatul spectatorului. Şi, desigur, eu mă fac oarecare atunci când încerc pantofi sau când destup o sticlă sau când intru în ascensor sau când râd la teatru. Dar experiența acestei transcendențe nediferențiate este un eveniment intim şi contingent care nu mă priveşte decât pe mine. Anumite circumstanțe particulare care vin din lume pot să adauge aici impresia de a fi *noi*. Dar nu ar putea fi vorba, în orice caz, decât de o impresie pur subiectivă şi care nu mă angajează decât pe mine.

2° Experiența lui noi-subiect n-ar putea să fie primară, ea nu poate constitui o atitudine originară față de ceilalți, de vreme ce ea, dimpotrivă, presupune, pentru a se realiza, o dublă recunoaştere prealabilă

a existenței celuilalt. Într-adevăr, mai întâi, obiectul manufacturat nu este astfel decât dacă trimite la producătorii care l-au făcut și la reguli de folosire care au fost fixate de alții. În fața unui lucru neînsuflețit și nelucrat, căruia îi fixez eu însumi modul de folosire și căruia îi confer eu însumi o nouă folosire (dacă, de exemplu, folosesc o piatră drept ciocan), am conștiință nonthetică de *persoana* mea, adică de ipseitatea mea, de scopurile mele proprii și de libera mea inventivitate. Regulile de folosire, „modurile de folosire" ale obiectelor manufacturate, deopotrivă rigide și ideale ca niște *tabuuri*, mă pun prin structura lor esențială în prezența celuilalt; și tocmai pentru că celălalt mă tratează ca pe o transcendență nediferențiată mă pot realiza eu însumi ca atare. Nu iau drept exemplu pentru asta decât acele panouri mari care sunt situate deasupra ușilor unei gări, ale unei săli de așteptare și unde au fost scrise cuvintele „ieșire" sau „intrare", sau, încă, acele degete indicatoare de pe afișe, care indică un imobil sau o direcție. E vorba tot de imperative ipotetice. Dar aici formularea obiectivului îl lasă clar să transpară pe celălalt care vorbește și care mi se adresează direct. *Mie* îmi este destinată fraza imprimată, ea reprezintă o comunicare imediată a celuilalt cu mine: eu sunt *vizat*. Dar dacă celălalt mă vizează, e în măsura în care eu sunt transcendență nediferențiată. De acum încolo, dacă folosesc pentru a ieși ieșirea indicată drept „ieșire", nu mă folosesc de ea în absoluta libertate a proiectelor mele *personale*: eu nu constitui o unealtă prin *invenție*, nu depășesc pura materialitate a lucrului către posibilii mei; între obiect și mine s-a strecurat deja o transcendență umană care o ghidează pe a mea; obiectul e deja *umanizat*, el semnifică „regnul uman". „Ieșirea" – socotind-o ca pură deschidere care dă în stradă – este riguros echivalentă cu intrarea; nu coeficientul său de adversitate sau utilitatea sa vizibilă sunt cele care o desemnează drept ieșire. Eu nu mă supun obiectului însuși atunci când îl folosesc drept „ieșire": mă adaptez ordinii umane; *recunosc*, prin chiar actul meu, existența celuilalt, stabilesc un dialog cu celălalt. Toate astea Heidegger le-a spus foarte bine. Dar concluzia pe care uită să o tragă de aici este că, pentru ca obiectul să apară ca manufacturat, trebuie mai întâi ca celălalt să fie dat într-un mod oareca-

re. Cine nu are deja experiența celuilalt nu ar putea câtuși de puțin să distingă obiectul manufacturat de pura materialitate a unui lucru neconfecționat. Chiar dacă el ar trebui să-l folosească conform modului de folosire prevăzut de fabricant, el ar reinventa acest mod de folosire și ar realiza astfel o liberă apropriere a unui lucru natural. A ieși prin ieșirea denumită „ieșire“ fără să fi citit tăblița sau fără să cunoști limba înseamnă a fi ca nebunul stoicilor care spune „e ziuă“ in plină zi, nu ca urmare a unei constatări obiective, ci în virtutea resorturilor interioare ale nebuniei sale. Dacă deci obiectul manufacturat trimite la ceilalți și, prin asta, la transcendența mea nediferențiată, e pentru că eu îi cunosc deja pe ceilalți. Astfel, experiența lui noi-subiect se construiește pe experiența originară a celuilalt și n-ar putea fi decât o experiență secundară și subordonată.

Dar, în plus, am văzut, a te simți ca transcendență nediferențiată, adică, în fond, ca pură exemplificare a „speciei umane“, nu înseamnă încă a te aprehenda ca o structură parțială a unui noi-subiect. Într-adevăr, pentru asta trebuie să te descoperi ca *oarecare* în cadrul unui curent uman oarecare. Trebuie deci să fii înconjurat de ceilalți. Am văzut, de asemenea, că ceilalți nu sunt deloc resimțiți ca subiecte în această experiență, nici sesizați ca obiecte. Ei nu sunt puși *deloc*. Desigur, eu plec de la existența lor de fapt în lume și de la perceperea actelor lor. Dar eu nu le sesizez *pozițional* facticitatea sau gesturile: am o conștiință tangențială și nepozițională a corpurilor lor drept corelative corpului meu, a actelor lor ca desfășurându-se în legătură cu actele mele, astfel că eu nu pot determina dacă actele mele fac să se nască actele lor sau dacă actele lor fac să se nască ale mele. Ajung aceste câteva remarce pentru a ne face să înțelegem că experiența lui *noi* nu-mi poate permite în mod originar să recunosc, în calitate de ceilalți, pe ceilalți care fac parte din *noi*. Dimpotrivă, trebuie să existe mai întâi o oarecare cunoaștere a ceea ce este celălalt pentru ca o experiență a relațiilor mele cu celălalt să poată fi realizată sub formă de „Mitsein“. *Mitsein* ar fi *imposibil* fără recunoașterea prealabilă a ceea ce este celălalt: eu „sunt cu...“, fie; dar cu *cine*? În plus, chiar dacă această experiență ar fi ontologic primară, nu vedem cum s-ar

transcendenţă total nediferenţiată la a face experienţa unor persoane singulare. Dacă celălalt n-ar fi dat pe altă cale, experienţa lui *noi*, destrămându-se, n-ar da naştere decât la aprehendarea unor pure obiecte-instrumente în lumea circumscrisă de transcendenţa mea.

Aceste câteva observaţii nu pretind să epuizeze problema lui *noi*. Ele urmăresc doar să indice că experienţa lui noi-subiect nu are nici o valoare de revelare metafizică; ea depinde strâns de diferitele forme ale lui pentru-celălalt şi nu este decât o îmbogăţire empirică a câtorva dintre ele. Acestui lucru trebuie, evident, să-i atribuim extrema instabilitate a acestei experienţe. Ea vine şi dispare în mod capricios, lăsându-ne în faţa a celorlalţi-obiecte sau chiar a unui „oricine“ [„*on*“] care ne priveşte. Ea apare ca o liniştire provizorie care se constituie chiar în sânul conflictului, nu ca o soluţie definitivă a acestui conflict. În zadar am dori un *noi* uman, în care totalitatea intersubiectivă ar căpăta conştiinţă de ea însăşi ca subiectivitate unificată. Un asemenea ideal n-ar putea să fie decât o reverie produsă printr-o ducere la limită şi la absolut a unor experienţe fragmentare şi strict psihologice. De altfel, însuşi acest ideal implică recunoaşterea conflictului transcendenţelor ca stare originară a fiinţei-pentru-celălalt. E ceea ce explică un paradox aparent: unitatea clasei asuprite provenind din aceea că ea se simte ca noi-obiect în faţa unui „oricine“ [„*on*“] nediferenţiat, care este cel de-al treilea sau clasa asupritoare, am fi tentaţi să credem că, în mod simetric, clasa asupritoare se sesizează ca noi-subiect în faţa clasei asuprite. Or, slăbiciunea clasei asuprite este că, deşi dispunând de aparate precise şi riguroase de coerciţie, ea este, în ea însăşi, profund anarhică. „Burghezul“ nu se defineşte doar ca un anume *homo œconomicus*, dispunând de putere şi de privilegii precise în sânul unei societăţi de un anume tip: el se descrie din interior, ca o conştiinţă care nu-şi recunoaşte apartenenţa la o clasă. Într-adevăr, situaţia sa nu-i permite să se sesizeze ca angajat într-un noi-obiect în comunitate cu ceilalţi membri ai clasei burgheze. Dar, pe de altă parte, însăşi natura lui noi-subiect implică faptul că el nu are cu acesta decât experienţe fugare şi fără semnificaţie metafizică. „Burghezul“ neagă de obicei că există clase, el atribuie existenţa unui

proletariat acțiunii agitatorilor, incidentelor neplăcute, nedreptăților care pot fi reparate prin măsuri de detaliu: el afirmă existența unei solidarități de interese între capital și muncă; el opune solidarității de clasă o solidaritate mai vastă, solidaritatea rațională în care muncitorul și patronul se integrează într-un *Mitsein* care suprimă conflictul. Nu e vorba aici, așa cum s-a spus prea adesea, de manevre sau de un refuz imbecil de a vedea situația în adevărata ei lumină: dar membrul clasei asupritoare vede în fața lui, ca un ansamblu obiectiv „ei-subiecte", totalitatea clasei oprimate, fără a realiza, în mod corelativ, comunitatea sa de ființă cu ceilalți membri ai clasei oprimatoare: cele două experiențe nu sunt deloc complementare; într-adevăr, este suficient să fii singur în fața unei colectivități asuprite pentru a o sesiza ca obiect-instrument și pentru a te sesiza pe tine însuți ca negație-internă a acestei colectivități, adică pur și simplu ca un al treilea imparțial. Doar atunci când clasa oprimată, prin revolta sau prin creșterea bruscă a puterii sale, se așază în fața membrilor clasei oprimatoare ca „se-privire" [*„on-regard"*], atunci doar oprimatorii se vor percepe ca *noi*. Dar va fi în teamă și rușine și ca noi-obiect.

În consecință, nu există nici o simetrie între experiența lui noi-obiect și experiența lui noi-subiect. Prima este revelația unei dimensiuni de existență reală și corespunde unei simple îmbogățiri a experienței originare a lui pentru-celălalt. Cealaltă este o experiență psihologică realizată de către un om istoric, cufundat într-un univers modelat de muncă și într-o societate de tip economic determinat; ea nu revelează nimic particular, este un „Erlebnis" pur subiectiv.

Se pare deci că experiența lui *noi*, deși reală, nu este de natură să modifice rezultatele cercetărilor noastre anterioare. E vorba de noi-obiect? El este direct dependent de cel de-*al treilea*, adică de ființa-mea-pentru-celălalt, și se constituie pe fundamentul ființei-mele-în-afară-pentru-celălalt. E vorba de noi-subiect? Este o experiență psihologică, ce presupune, într-un fel sau altul, că existența celuilalt, ca atare, ne-a fost revelată. În zadar deci realitatea-umană ar căuta să iasă din această dilemă: a-l transcende pe celălalt sau a se lăsa

transcendată de el. Esenţa raporturilor între conştiinţe nu este *Mitsein*-ul, este conflictul.

La capătul acestei lungi descrieri a relaţiilor pentru-sinelui cu celălalt, am dobândit, deci, această certitudine: pentru-sinele nu este doar o fiinţă care se iveşte ca neantizare a în-sinelui care el este şi ca negaţie internă a în-sinelui care el nu este. Această fugă neantizatoare este în întregime reacaparată de către în-sine şi fixată în în-sine din momentul în care apare celălalt. Doar pentru-sinele e transcendent lumii, el este nimicul prin care există lucruri. Celălalt care se iveşte îi conferă pentru-sinelui o fiinţă-în-sine-în-mijlocul-lumii ca lucru printre lucruri. Această pietrificare a în-sinelui prin privirea celuilalt este sensul profund al mitului Meduzei. Am avansat deci în cercetarea noastră: într-adevăr, voiam să determinăm relaţia originară a pentru-sinelui cu în-sinele. Am aflat mai întâi că pentru-sinele este neantizare şi negaţie radicală a în-sinelui; acum constatăm că el este, de asemenea, prin simplul concurs al celuilalt şi fără nici o contradicţie, totalmente în-sine, prezent în mijlocul în-sinelui. Dar acest al doilea aspect al pentru-sinelui reprezintă al său *în afară*; pentru-sinele, prin natură, este fiinţa care nu poate coincide cu fiinţa-sa-în-sine.

Aceste remarce ar putea servi drept baze ale unei teorii generale a fiinţei, care este tocmai scopul pe care-l urmărim. Totuşi, este încă prea devreme pentru a o începe: într-adevăr, nu e de ajuns să descrii pentru-sinele ca proiectându-şi, pur şi simplu, posibilităţile dincolo de fiinţa-în-sine. Proiectul acestor posibilităţi nu determină în mod static configuraţia lumii: el schimbă lumea în fiecare clipă. Dacă-l citim pe Heidegger, de exemplu, suntem frapaţi, din acest punct de vedere, de insuficienţa descrierilor sale hermeneutice. Adoptându-i terminologia, spunem că a descris *Dasein*-ul ca existentul care depăşeşte existenţii către *fiinţa* lor. Iar fiinţa semnifică aici sensul sau maniera de a fi a existentului. Este adevărat că pentru-sinele este fiinţa prin care existenţii îşi revelează maniera lor de a fi. Dar Heidegger trece sub tăcere faptul că pentru-sinele nu este doar fiinţa care constituie o ontologie a existenţilor, ci că el este şi fiinţa prin care modificări ontice survin în existentul ca existent. Această posibilitate perpetuă de *a acţiona*, adi-

că de a modifica în-sinele în materialitatea sa ontică, în „carnea" sa, trebuie, evident, să fie considerată ca o caracteristică esenţială a pentru-sinelui; ca atare, ea trebuie să-şi găsească fundamentul într-un raport originar al pentru-sinelui cu în-sinele, pe care încă nu l-am pus în lumină. Ce înseamnă *a acţiona*? De ce acţionează pentru-sinele? Cum *poate el* acționa? Acestea sunt întrebările la care trebuie să răspundem acum. Avem toate elementele unui răspuns: neantizarea, facticitatea şi corpul, ființa-pentru-celălalt, natura proprie a în-sinelui. Se cuvine să le interogăm din nou.

PARTEA A PATRA

# A avea, a face şi a fi

A avea, a face şi a fi sunt categoriile cardinale ale realităţii umane. Ele subsumează toate conduitele omului. *A cunoaşte*, de exemplu, este o modalitate a lui *a avea*. Aceste categorii nu sunt fără legătură între ele şi mai mulţi autori au insistat asupra acestor raporturi. O relaţie de acest fel pune Denis de Rougemont în lumină atunci când scrie în articolul său despre Don Juan: „Nu era suficient să aibă." Şi tot o legătură asemănătoare se indică atunci când se arată un agent moral făcând pentru a se face şi făcându-se pentru a fi.

Totuşi, tendinţa antisubstanţialistă biruind în filosofia modernă, cea mai mare parte a gânditorilor au încercat să îi imite, pe terenul conduitelor umane, pe aceia dintre predecesorii lor care înlocuiseră în fizică substanţa cu simpla mişcare. Scopul moralei a fost, multă vreme, acela de a-i furniza omului metoda de *a fi*. Era semnificaţia moralei stoice sau a *Eticii* lui Spinoza. Dar dacă fiinţa omului trebuie să se resoarbă în succesiunea actelor sale, scopul moralei nu va mai fi de a ridica omul la o demnitate ontologică superioară. În acest sens, morala kantiană este primul mare sistem etic care substituie pe a face lui a fi ca valoare supremă a acţiunii. Eroii *Speranţei* sunt în cea mai mare parte pe terenul lui *a face* şi Malraux ne arată conflictul vechilor democraţi spanioli, care încearcă încă să fie, cu comuniştii, a căror morală se descompune într-o serie de obligaţii precise şi detaliate, fiecare dintre aceste obligaţii vizând un *a face* particular. Cine are dreptate? Valoarea supremă a activităţii umane este un *a face* sau un *a fi*? Şi, oricare ar fi soluţia adoptată, ce devine *a avea*? Ontologia trebuie să ne poată lămuri asupra acestei probleme; este, de altfel, una dintre sarcinile sale esenţiale, dacă pentru-sinele este fiinţa care se defineşte prin *acţiune*. Nu trebuie deci să terminăm această lucrare fără a schiţa, în linii mari, studiul acţiunii în general şi al relaţiilor esenţiale dintre *a face*, *a fi* şi *a avea*.

# Capitolul I
# A FI ŞI A FACE; LIBERTATEA

## *I*
## *Prima condiţie a acţiunii este libertatea*

Este ciudat că s-a putut discuta la nesfârşit asupra determinismului şi a liberului-arbitru, s-au putut cita exemple în favoarea uneia sau a celeilalte teze fără a se încerca, în prealabil, să se clarifice structurile conţinute în însăşi ideea de *acţiune*. Într-adevăr, conceptul de act conţine numeroase noţiuni subordonate, pe care ne revine să le organizăm şi să le ierarhizăm: a acţiona înseamnă a modifica *figura lumii*, înseamnă a dispune de mijloace în vederea unui scop, înseamnă a produce un complex instrumental şi astfel organizat încât, printr-o serie de înlănţuiri şi de legături, modificarea adusă uneia dintre verigi aduce modificări în întreaga serie şi, în final, produce un rezultat prevăzut. Dar asta nu e tocmai ceea ce ne interesează. Într-adevăr, se impune să remarcăm mai întâi că o acţiune este din principiu *intenţională*. Fumătorul stângaci care a făcut, din neatenţie, să explodeze un depozit de muniţii nu a *acţionat*. Dimpotrivă, muncitorul însărcinat să dinamiteze o carieră şi care s-a supus ordinelor date a acţionat atunci când a provocat explozia prevăzută: el ştia, într-adevăr, ce face sau, dacă preferăm, el realiza intenţionat un proiect conştient. Asta nu înseamnă, desigur, că trebuie să prevezi toate consecinţele actului: împăratul Constantin nu prevedea, stabilindu-se la Bizanţ, că va crea o cetate de cultură şi de limbă greacă, a cărei apariţie va provoca ulterior o schismă în Biserica creştină şi va contribui la slăbirea Imperiului Roman. Totuşi, a făcut un act, în măsura în care şi-a realizat proiectul de a crea o nouă reşedinţă în Orient pentru împăraţi. Adecvarea rezultatului la intenţie este aici suficientă pentru ca să putem vorbi de acţiune. Dar dacă trebuie să fie astfel, constatăm că acţiunea

implică in mod necesar drept condiție a sa recunoașterea unui „desideratum“, adică a unei lipse obiective sau, încă, a unei *negatități*. Intenția de a crea o rivală pentru Roma nu-i putea veni lui Constantin decât prin sesizarea unei lipse obiective: Romei îi lipsește o contrapondere; acestui oraș, încă profund păgân, i-ar trebui opusă o cetate creștină care, pentru moment, *lipsește*. A crea Constantinopolul nu se înțelege ca *act* decât dacă, la început, concepția unui nou oraș a precedat acțiunea însăși sau dacă măcar această concepție servește ca temă organizatoare pentru toate demersurile ulterioare. Dar această concepție n-ar putea fi pura reprezentare a orașului ca *posibil*. Ea îl sesizează în caracteristica sa esențială, care este de a fi un posibil dezirabil și nerealizat. Asta înseamnă că, în timpul conceperii actului, conștiința a putut să se retragă din lumea plină căreia îi este conștiință și să părăsească terenul ființei pentru a-l aborda direct pe cel al neființei. Câtă vreme ceea ce este este considerat exclusiv în ființa sa, conștiința este continuu trimisă de la ființă la ființă și n-ar putea găsi în ființă vreun motiv pentru a descoperi neființa. Sistemul imperial, atâta timp cât Roma îi e capitala, funcționează într-un mod pozitiv și real care poate fi dezăluit ușor. Vom spune că impozitele se încasează prost, că Roma nu e la adăpost de invazii, că nu are situația geografică ce se impune capitalei unui imperiu mediteranean, pe care îl amenință barbarii, că degradarea moravurilor face aici răspândirea religiei creștine dificilă? Cum să nu vedem că toate aceste considerații sunt *negative*, că ele vizează ceea ce nu este, nu ceea ce este. A spune că 60% din impozitele prevăzute au fost încasate poate trece, la rigoare, drept o apreciere pozitivă a situației *așa cum este*. A spune că ele sunt încasate *prost* înseamnă a avea în vedere situația prin intermediul unei situații puse ca scop absolut și care, tocmai, *nu este*. A spune că degradarea moravurilor împiedică răspândirea creștinismului înseamnă a nu considera această răspândire drept ceea ce este, adică drept o propagare într-un ritm pe care rapoartele clericilor ne fac să-l determinăm: înseamnă a o socoti în ea însăși ca insuficientă, ca suferind, adică, de un neant secret. Dar ea nu apare astfel, cu siguranță, decât dacă este depășită către o situație-limită pusă *a priori* ca valoare –

de exemplu către un anumit ritm al convertirilor religioase, către o anume moralitate a masei –, iar această situaţie-limită nu poate fi concepută pornind de la simpla consideraţie a stării reale a lucrurilor, căci cea mai frumoasă fiică a lumii nu poate da decât ceea ce ea *are* şi, tot aşa, situaţia cea mai mizerabilă nu poate, prin ea însăşi, decât să se desemneze aşa cum *este*, fără nici o referinţă la un neant ideal. Iar atâta timp cât omul e cufundat în situaţia istorică, i se întâmplă să nici nu perceapă măcar defectele şi lipsurile unei organizări politice sau economice determinate, nu cum se spune prosteşte, pentru că „este obişnuit“ cu ea, ci pentru că o sesizează în plenitudinea sa de fiinţă şi pentru că nu-şi poate nici măcar imagina că ar putea fi altfel. Căci trebuie să răsturnăm aici opinia generală şi să fim de acord că nu duritatea unei situaţii sau suferinţele pe care ea le impune sunt motive pentru care concepem o altă stare de lucruri în care ar fi mai bine pentru toată lumea; dimpotrivă, abia pornind din ziua în care putem concepe o altă stare de lucruri cade o lumină nouă pe necazurile şi suferinţele noastre şi noi *decidem* că ele sunt insuportabile. Muncitorul de la 1830 este capabil să se revolte dacă scad salariile, căci el concepe uşor o situaţie în care mizerabilul său nivel de viaţă ar fi mai puţin scăzut totuşi decât cel care se doreşte să i se impună. Dar el nu-şi reprezintă suferinţele ca intolerabile, se acomodează cu ele, nu din resemnare, ci pentru că îi lipsesc cultura şi reflecţia necesare pentru a-l face să conceapă o stare socială în care aceste suferinţe nu ar exista. De asemenea, el *nu acţionează*. Stăpâni pe Lyon, ca urmare a unei răscoale, muncitorii de la Croix-Rousse nu ştiu ce să facă cu victoria lor, se întorc acasă, dezorientaţi, şi armata nu are dificultăţi în a-i surprinde. Nenorocirile lor nu li se par „obişnuite“, ci mai degrabă *naturale*: ele *sunt*, asta e tot, ele constituie condiţia muncitorului; nu sunt detaşate, nu sunt văzute în lumină clară şi, prin urmare, sunt integrate de muncitor fiinţei sale, el suferă fără să-şi analizeze suferinţa şi fără să-i confere valoare: a suferi şi *a fi* sunt totuna pentru el; suferinţa sa este purul conţinut afectiv al conştiinţei sale nepoziţionale, dar el n-o *contemplă*. Ea n-ar putea fi deci prin ea însăşi un *mobil* pentru actele sale. Dimpotrivă, abia când el va fi făcut proiectul de

a o schimba, îi va părea ea intolerabilă. Asta înseamnă că el va fi trebuit să se distanțeze, să se fi dat înapoi față de ea şi să fi operat o dublă neantizare: într-adevăr, pe de o parte, el va trebui să pună o stare de lucruri ideală ca pur neant *prezent*, pe de altă parte, el va trebui să pună situația actuală ca neant în raport cu această stare de lucruri. Va trebui să conceapă o fericire legată de clasa sa ca pur posibil – adică în prezent ca un anumit neant –, pe de altă parte, el va reveni asupra situației prezente pentru a o clarifica în lumina acestui neant şi pentru a o neantiza, la rândul său, declarând: „*Nu sunt* fericit." Rezultă de aici aceste două importante consecințe: 1° nici o stare de fapt, oricare ar fi (structură politică, economică a societății, „stare" psihologică etc.), nu este susceptibilă de a motiva prin ea însăşi un act oarecare. Căci un act este o proiecție a pentru-sinelui către ceea ce nu este, iar ceea ce este nu poate defel să determine prin el însuşi ceea ce nu este; 2° nici o stare de fapt nu poate determina conştiința s-o sesizeze ca negatitate sau ca lipsă. Mai mult, nici o stare de fapt nu poate determina conştiința s-o definească şi s-o circumscrie, de vreme ce, aşa cum am văzut, formula lui Spinoza, „Omnis determinatio est negatio", rămâne profund adevărată. Or, orice acțiune are drept condiție expresă nu numai descoperirea unei stări de lucruri ca „lipsă de...", ca negatitate adică, ci şi – şi în prealabil – constituirea stării de lucruri avute în vedere ca sistem izolat. *Nu există* stare de fapt – satisfăcătoare sau nu – decât prin puterea neantizatoare a pentru-sinelui. Dar această putere de neantizare nu se poate limita să realizeze un simplu *recul* în raport cu lumea. Într-adevăr, în măsura în care conştiința este „asediată" de ființă, în măsura în care ea suferă, pur şi simplu, ceea ce este, ea trebuie să fie înglobată în ființă: forma organizată „muncitor-socotindu-şi-suferința-naturală" e cea care trebuie depăşită şi negată pentru ca ea să poată face obiectul unei contemplări revelatoare. Asta înseamnă, evident, că doar prin smulgere pură din sine însuşi şi din lume poate muncitorul să-şi pună suferința ca suferință insuportabilă şi, în consecință, *s-o facă mobilul* acțiunii sale revoluționare. Asta implică deci pentru conştiință posibilitatea permanentă de a face o ruptură cu propriul său trecut, de a se smulge din

el pentru a-l putea considera în lumina unei neființe și pentru a-i putea conferi semnificația pe care *o are* pornind de la proiectul unui sens pe care *nu-l are*. În nici un caz şi în nici un fel trecutul, prin el însuşi, nu poate produce un *act*, adică punerea unui scop care se întoarce asupra lui pentru a-l lumina. E ceea ce întrevăzuse Hegel atunci când scria că „spiritul este negativul“, chiar dacă el nu pare să-şi fi amintit de asta atunci când a trebuit să-şi expună teoria sa proprie despre acțiune şi libertate. Într-adevăr, din momentul în care i se atribuie conştiinței această putere negativă față de lume şi față de ea însăşi, din momentul în care neantizarea face parte integrantă din *punerea* unui scop, trebuie să recunoaştem că indispensabila şi fundamentala condiție a oricărei acțiuni este libertatea ființei care acționează.

Astfel, putem observa din start defectele acelor discuții fastidioase între determinişti şi partizanii libertății indiferente. Aceştia din urmă se preocupă să afle cazuri de decizie pentru care nu există nici un motiv anterior, sau deliberări vizând două acte opuse, la fel de posibile, şi ale căror motive (şi mobiluri) sunt riguros de aceeaşi greutate. La care deterministii sunt în poziția favorabilă de a răspunde că nu există acțiune fără motiv şi că gestul cel mai nesemnificativ (a ridica mâna dreaptă mai degrabă decât mâna stângă etc.) trimite la motive şi la mobiluri care îi conferă semnificația. N-ar putea fi altfel, de vreme ce orice acțiune trebuie să fie *intențională*: într-adevăr, ea trebuie să aibă un scop, iar scopul, la rândul său, se referă la un motiv. Aceasta este, într-adevăr, unitatea celor trei ek-staze temporale: scopul sau temporalizarea viitorului meu implică un motiv (sau mobil), adică indică spre trecutul meu, iar prezentul este apariție a actului. A vorbi de un act fără motiv înseamnă a vorbi de un act căruia i-ar lipsi structura intențională a oricărui act, iar partizanii libertății, căutând-o la nivelul actului în curs de a se face, n-ar putea decât s-o facă absurdă. Dar, la rândul lor, deterministii îşi uşurează sarcina oprindu-şi căutările la pura desemnare a motivului şi a mobilului. Problema esențială este de fapt dincolo de organizarea complexă „motiv-intenție-act-scop“: de fapt, trebuie să ne întrebăm cum poate un motiv (sau un

mobil) să fie constituit ca atare. Or, tocmai am văzut că, dacă nu există act fără motiv, asta nu este deloc în sensul în care se poate spune că nu există fenomen fără cauză. Într-adevăr, pentru a fi motiv, motivul trebuie *simțit* ca atare. Desigur, asta nu înseamnă câtuși de puțin că el trebuie să fie tematic conceput și explicitat ca în cazul deliberării. Ci înseamnă cel puțin că pentru-sinele trebuie să-i confere valoarea sa de mobil sau de motiv. Și, tocmai am văzut, această constituire a motivului ca atare nu ar putea trimite la un alt existent real și pozitiv, adică la un motiv anterior. Altfel, însăși natura actului, ca angajat în mod intențional în neființă, ar dispărea. Mobilul nu se înțelege decât prin scop, adică prin nonexistent; mobilul este deci în el însuși o negatitate. Dacă accept un salariu de mizerie, este fără îndoială de frică – iar frica e un mobil. Dar este *frica de a muri de foame*; adică această frică nu are sens decât în afara ei, într-un scop pus în mod ideal, care este conservarea unei vieți pe care o sesizez „în pericol". Iar această frică, la rândul său, nu se înțelege decât în raport cu *valoarea* pe care i-o dau implicit acestei vieți, adică ea se referă la acest sistem ierarhizat de obiecte ideale care sunt valorile. Astfel, aflăm ceea ce este mobilul prin ansamblul ființelor care „nu sunt", prin existențele ideale și prin viitor. Așa cum viitorul revine asupra prezentului și trecutului pentru a le lumina, la fel ansamblul proiectelor mele revine în urmă pentru a-i conferi mobilului structura sa de mobil. Doar pentru că eu îi scap în-sinelui neantizându-mă către posibilitățile mele poate acest în-sine căpăta valoare de motiv sau de mobil. Motive și mobiluri nu au sens decât în interiorul unui ansamblu proiectat, care este tocmai un ansamblu de nonexistenți. Iar acest ansamblu sunt, finalmente, eu însumi ca transcendență, sunt eu în măsura în care am spre a fi eu însumi în afara mea. Dacă ne amintim principiul pe care tocmai l-am stabilit, și anume că sesizarea unei revoluții ca posibilă e cea care îi dă suferinței muncitorului valoarea sa de mobil, trebuie să concluzionăm de aici că doar fugind de o situație către posibilitățile noastre de a o modifica organizăm noi această situație în complexe de motive și de mobile. Neantizarea prin care ne dăm înapoi în raport cu situația e totuna cu ek-staza prin care ne

proiectăm către o modificare a acestei situaţii. Rezultă că este, într-adevăr, imposibil să găseşti un act fără mobil, dar că nu trebuie concluzionat de aici că mobilul e cauza actului: este parte integrantă a lui. Căci, aşa cum proiectul decis către o schimbare nu se distinge de act, mobilul, actul şi scopul se constituie într-o singură apariţie. Fiecare dintre aceste trei structuri le reclamă pe celelalte două ca semnificaţie a sa. Dar totalitatea organizată a celor trei nu se mai explică prin nici o structură singulară, iar apariţia sa ca pură neantizare temporalizatoare a în-sinelui e totuna cu libertatea. Actul este cel care îşi decide scopurile şi mobilurile, iar actul este expresia libertăţii.

Nu putem rămâne, totuşi, la aceste consideraţii superficiale: dacă fundamentala condiţie a actului este libertatea, trebuie să încercăm să descriem mai precis libertatea. Dar întâlnim mai întâi o dificultate importantă: a descrie, de obicei, este o activitate de explicaţie vizând structurile unei esenţe singulare. Or, libertatea nu are esenţă. Ea nu este supusă nici unei necesităţi logice; despre ea ar trebui spus ceea ce Heidegger spune despre *Dasein* în general: „În ea existenţa precede şi comandă esenţa." Libertatea se face act şi noi o atingem, de obicei, prin intermediul actului pe care ea îl organizează, cu motivele, mobilurile şi scopurile pe care el le implică. Dar tocmai pentru că acest act are o esenţă, el ne apare drept *constituit*; dacă vrem să urcăm din nou la puterea constitutivă trebuie să abandonăm orice speranţă de a-i găsi o esenţă. Într-adevăr, aceasta ar cere o nouă putere constitutivă şi aşa mai departe, la nesfârşit. Cum să descrii deci o existenţă care se face perpetuu şi care refuză să fie închisă într-o definiţie ? Însăşi denumirea de „libertate" este periculoasă dacă prin asta se subînţelege că acest cuvânt trimite la un concept, aşa cum fac de obicei cuvintele. De nedefinit şi de nenumit, să fie libertatea aşadar de nedescris?

Am întâlnit dificultăţi asemănătoare atunci când am vrut să descriem fiinţa fenomenului şi neantul. Ele nu ne-au oprit. Înseamnă că, într-adevăr, pot exista descrieri care nu vizează esenţa, ci existentul însuşi, în singularitatea sa. Eu nu aş putea, desigur, descrie o libertate care ar fi comună şi celuilalt şi mie însumi. N-aş putea avea în vedere, deci, o esenţă a libertăţii. Dimpotrivă, libertatea este fundamentul

tuturor esențelor, de vreme ce omul descoperă esențele intramundane depășind lumea către propriile sale posibilități. Dar este vorba, de fapt, de libertatea *mea*. Tot așa, de altfel, atunci când am descris conștiința, nu putea fi vorba de o natură comună unor indivizi, ci despre conștiința mea singulară care, ca și libertatea mea, este dincolo de esență sau – așa cum am arătat în mai multe rânduri – pentru care *a fi* este a fi fost. Pentru a atinge această conștiință în însăși existența ei, eu dispuneam de o experiență specială: *cogito*-ul. Husserl și Descartes – Gaston Berger a arătat-o[1] – îi cer *cogito*-ului să le ofere un *adevăr de esență*: la unul vom ajunge la legătura a două naturi simple, la celălalt vom sesiza structura eidetică a conștiinței. Dacă, însă, conștiința trebuie să-și preceadă esența în existență, ei au comis, și unul și celălalt, o eroare. Ceea ce i se poate cere *cogito*-ului este doar să ne descopere o necesitate de fapt. Tot *cogito*-ului i ne vom adresa pentru a determina libertatea ca libertate care este *a noastră*, ca pură necesitate de fapt, așadar ca un existent contingent, dar pe care eu nu pot să nu-l simt. Într-adevăr, eu sunt un existent care-și *află* libertatea prin actele sale; dar sunt și un existent a cărui existență individuală și unică se temporalizează ca libertate. Ca atare, eu sunt în mod necesar conștiință (de) libertate, de vreme ce nimic nu există în conștiință decât în calitate de conștiință nonthetică de a exista. Astfel, libertatea mea este perpetuu în discuție în ființa mea; ea nu este o calitate adăugată sau o *proprietate* a naturii mele; ea este chiar țesătura ființei mele; și cum ființa mea este în discuție în ființa mea, eu trebuie în mod necesar să posed o anumită comprehensiune a libertății. Această comprehensiune e cea pe care avem acum intenția s-o explicăm.

Ceea ce ne va putea ajuta să atingem libertatea în miezul său sunt cele câteva remarce pe care le-am făcut despre acest subiect în cursul acestei lucrări și pe care trebuie acum să le rezumăm aici. Într-adevăr, am stabilit, din primul capitol, că dacă negația vine în lume prin realitatea-umană, aceasta trebuie să fie o ființă care poate realiza o ruptură neantizatoare cu lumea și cu sine însăși; și stabiliserăm că posibilitatea permanentă a acestei rupturi e totuna cu libertatea. Dar,

[1] Gaston Berger: *Le Cogito chez Husserl et chez Descartes*, 1940.

pe de altă parte, constataserăm că această posibilitate permanentă de a neantiza ceea ce eu sunt sub forma lui „a fi fost“ implică pentru om un tip de existenţă special. Am putut atunci determina, pornind de la analize ca cea a relei-credinţe, că realitatea-umană îşi este propriul său neant. A fi, pentru pentru-sine, înseamnă a neantiza în-sinele care el este. În aceste condiţii, libertatea n-ar putea fi nimic altceva decât această neantizare. Datorită ei pentru-sinele se sustrage fiinţei sale, ca şi esenţei sale, datorită ei este el mereu altceva decât ceea ce se poate *spune* despre el, căci cel puţin el este cel care îi scapă chiar acestei denumiri, cel care este deja dincolo de numele care i se dă, de proprietatea care i se recunoaşte. A spune că pentru-sinele are spre a fi ceea ce este, a spune că el este ceea ce nu este nefiind ceea ce este, a spune că în el existenţa precede şi condiţionează esenţa ori invers, după formula lui Hegel, că pentru el „Wesen ist was gewesen ist“, înseamnă a spune unul şi acelaşi lucru, şi anume că omul este liber. Într-adevăr, din simplul fapt că sunt conştient de motivele care îmi cer acţiunea, aceste motive sunt deja obiecte transcendente pentru conştiinţa mea, ele sunt afară; în zadar voi căuta să mă agăţ de ele: mă sustrag acestora prin însăşi existenţa mea. Sunt condamnat să exist pentru totdeauna dincolo de esenţa mea, dincolo de motivele şi mobilurile actului meu: sunt condamnat să fiu liber. Asta înseamnă că nu i s-ar putea găsi libertăţii mele alte limite decât ea însăşi sau, dacă vrem, că noi nu suntem liberi să încetăm să fim liberi. În măsura în care pentru-sinele vrea să-şi ascundă propriul neant şi să-şi încorporeze în-sinele ca veritabilul său mod de a fi, el încearcă de asemenea să-şi ascundă libertatea. Sensul profund al determinismului este de a stabili în noi o continuitate de existenţă în sine, fără falie. Mobilul conceput ca fapt psihic, aşadar ca realitate plină şi dată, se leagă, în viziunea deterministă, fără soluţie de continuitate, de decizie şi de act, care sunt concepute deopotrivă ca date psihice. În-sinele a pus stăpânire pe toate aceste „data“, mobilul provoacă actul precum cauza efectul său, totul este real, totul este plin. Astfel, refuzul libertăţii nu se poate concepe decât ca încercare de a te sesiza ca fiinţă-în-sine; una merge mână în mână cu celălalt; realitatea-umană este o fiinţă

pentru care, în chiar ființa sa, libertatea sa este în discuție, pentru că ea încearcă mereu să refuze s-o recunoască. Psihologic, asta presupune, pentru fiecare dintre noi, să încerce a socoti mobilurile şi motivele ca *lucruri*. Se încearcă să li se confere permanența; se încearcă a se disimula că natura şi greutatea lor depind, în fiecare moment, de sensul pe care eu li-l dau, sunt luate drept constante: asta înseamnă a lua în considerare sensul pe care eu li-l dădeam adineauri sau ieri – care este iremediabil, pentru că este *trecut* – şi de a-i extrapola caracterul încremenit până în prezent. Încerc să mă conving că motivul *este* aşa cum *era*. Astfel, el ar trece în întregime de la conştiința mea trecută la conştiința mea prezentă: ar locui-o. Asta înseamnă a încerca să-i dai o esență pentru-sinelui. În acelaşi fel, se vor pune scopurile ca transcendențe, ceea ce nu este o greşeală. Dar în loc de a vedea aici transcendențe puse şi menținute în ființa lor de propria mea transcendență, se va presupune că eu le întâlnesc când apar în lume: ele vin de la Dumnezeu, de la natură, de la natura „mea“, de la societate. Aceste scopuri gata făcute şi preumane vor defini deci sensul actului meu chiar înainte ca eu să-l concep, la fel cum motivele, ca pure date psihice, îl vor provoca fără ca eu să-mi dau măcar seama. Motiv, act, scop constituie un „continuum“, un *plin*. Aceste încercări eşuate de a înăbuşi libertatea sub greutatea ființei – ele se prăbuşesc atunci când se iveşte dintr-o dată angoasa în fața libertății – arată suficient că libertatea coincide în fondul său cu neantul care este în inima omului. Realitatea-umană nu este destul, şi tocmai de aceea este ea liberă, tocmai pentru că este smulsă perpetuu din ea însăşi şi pentru că ceea ce ea a fost e separat printr-un neant de ceea ce ea este şi de ceea ce ea va fi. Şi, în sfârşit, pentru că însăşi ființa sa prezentă este neantizare sub formă de „reflex-reflectant“. Omul este liber pentru că nu este sine, ci prezență la sine. Ființa care este ceea ce este n-ar putea fi liberă. Libertatea este tocmai neantul care *este fost* în inima omului şi care constrânge realitatea-umană *să se facă*, în loc să *fie*. Pentru realitatea-umană, am văzut, a fi este *a se alege*: nimic nu-i vine din afară, nici din interior, pe care ea să-l poată *primi* sau *accepta*. Ea este în întregime abandonată, fără nici un ajutor de vreun fel,

insuportabilei necesităţi de a se face să fie în cel mai mic detaliu. Astfel, libertatea nu este *o* ființă: ea este ființa omului, adică neantul său de ființă. Dacă s-ar concepe omul mai întâi ca un plin, ar fi absurd să căutăm în el, mai apoi, momente sau regiuni psihice în care să fie liber: tot aşa cum ai căuta vidul într-un recipient care a fost în prealabil umplut până sus. Omul n-ar putea fi când liber, când sclav: el este în întregime şi mereu liber sau nu este deloc.

Aceste remarce ne pot conduce, dacă ştim să le utilizăm, la descoperiri noi. Ele ne vor permite mai întâi să clarificăm raporturile libertăţii cu ceea ce se numeşte „voinţă". Într-adevăr, o tendinţă destul de comună urmăreşte să asimileze actele libere cu actele voluntare şi să rezerve explicaţia deterministă pentru lumea pasiunilor. Este, pe scurt, punctul de vedere al lui Descartes. Voinţa carteziană este liberă, dar există „pasiuni ale sufletului". Descartes chiar va încerca o interpretare psihologică a acestor pasiuni. Mai târziu se va încerca instaurarea unui determinism pur psihologic. Analizele intelectualiste pe care un Proust, de exemplu, le-a încercat în legătură cu gelozia sau cu snobismul pot servi drept ilustrări pentru această concepţie a „mecanismului" pasional. Ar trebui deci conceput omul în acelaşi timp ca liber şi ca determinat; iar problema esenţială ar fi cea a raporturilor acestei libertăţi necondiţionate cu procesele determinate ale vieţii psihice: cum va domina ea pasiunile, cum le va utiliza ea în folosul său? O înţelepciune care vine de departe – înțelepciunea stoică – te va învăţa să cazi la învoială cu pasiunile tale pentru a putea să le domini; pe scurt, vei fi sfătuit să te conduci în raport cu afectivitatea aşa cum face omul vizavi de natură în general, atunci când i se supune pentru a o comanda mai bine. Realitatea-umană apare deci ca o liberă putere asediată de un ansamblu de procese determinate. Vom distinge acte în întregime libere, procese determinate asupra cărora are putere voinţa liberă, procese care scapă din principiu voinţei umane.

Se vede că n-am putea deloc accepta o asemenea concepţie. Dar să încercăm să înţelegem mai bine motivele refuzului nostru. Există o obiecţie care apare spontan şi pe care nu ne vom pierde timpul s-o dezvoltăm: aceea că o asemenea tranşantă dualitate este de

neconceput în sânul unității psihice. Într-adevăr, cum să concepi o ființă care ar fi *una* și care, totuși, s-ar constitui, pe de o parte, ca o serie de fapte determinate unele de către altele și, prin urmare, existente în exterioritate, și, pe de altă parte, ca o spontaneitate ce se determină să fie și care nu ține decât de ea însăși? *A priori*, această spontaneitate nu ar fi susceptibilă de nici o acțiune asupra unui determinism deja *constituit*: asupra cui ar putea ea acționa? asupra obiectului însuși (faptul psihic prezent)? Dar cum ar putea ea modifica un în-sine care prin definiție nu este și nu poate fi decât ceea ce este? Asupra legii înseși a procesului? Este contradictoriu. Asupra antecedentelor procesului? Dar e același lucru să acționezi asupra faptului psihic prezent pentru a-l modifica în el însuși sau să acționezi asupra lui pentru a-i modifica consecințele. Și, în cele două cazuri, întâlnim aceeași imposibilitate pe care o semnalam mai sus. De altfel, de ce instrument ar dispune această spontaneitate? Dacă mâna poate apuca, înseamnă că ea poate fi apucată. Spontaneitatea, fiind prin definiție *de neatins*, nu poate, la rândul său, *atinge*: ea nu poate decât să se producă pe ea însăși. Iar dacă ar trebui să dispună de un instrument special, ar trebui deci să-l concepem ca pe o natură intermediară între voința liberă și pasiunile determinate, ceea ce nu este admisibil. Invers, bineînțeles, pasiunile n-ar putea să aibă nici o influență asupra voinței. Îi este, într-adevăr, imposibil unui proces determinat să acționeze asupra unei spontaneități, așa cum le este imposibil obiectelor să acționeze asupra conștiinței. De aceea, orice sinteză a celor două tipuri de existenți este imposibilă: ei nu sunt omogeni, vor rămâne fiecare în incomunicabila lor solitudine. Singura legătură pe care ar putea-o avea o spontaneitate neantizatoare cu procesele mecanice este de a se produce ea însăși prin *negație internă pornind de la acești existenți*. Dar atunci cu siguranță ea nu va fi decât în măsura în care va nega despre ea însăși că ar fi aceste pasiuni. Pornind de aici, ansamblul *πάθος*-ului determinat va fi în mod necesar sesizat de către spontaneitate ca un pur transcendent, așadar ca fiind ceea ce este în mod necesar *afară*, ceea ce *nu este* ea. Această negație internă n-ar avea deci drept efect decât de a dizolva *πάθος*-ul *în lume* și el ar exis-

ta, pentru o liberă spontaneitate care ar fi deopotrivă voinţă şi conştiinţă, ca un obiect oarecare în mijlocul lumii. Această discuţie arată că două şi numai două soluţii sunt posibile: sau omul este în întregime determinat (ceea ce este inadmisibil, în special pentru că o conştiinţă determinată, adică motivată de exterioritate, devine ea însăşi pură exterioritate şi încetează să fie conştiinţă), sau omul e în întregime liber.

Dar aceste remarce nu sunt încă ceea ce ne interesează în mod deosebit. Ele nu au decât o semnificaţie negativă. Studiul voinţei, dimpotrivă, trebuie să ne permită să mergem mai departe în înţelegerea libertăţii. Şi de aceea, ceea ce ne frapează de la început este că, dacă voinţa trebuie să fie autonomă, este imposibil s-o consideri ca pe un fapt psihic *dat*, adică în-sine. Ea n-ar putea aparţine categoriei „stărilor de conştiinţă" definite de psiholog. Aici, ca peste tot, constatăm că starea de conştiinţă este un idol pur al psihologiei pozitive. Voinţa este în mod necesar negativitate şi putere de neantizare, dacă ea trebuie să fie libertate. Dar atunci nu mai vedem de ce i s-ar păstra autonomia. Într-adevăr, sunt greu de conceput aceste goluri de neantizare care sunt voliţiile şi care apar în urzeala de altfel deasă şi plină a pasiunilor şi a *πάθος*-ului în general. Dacă voinţa este neantizare, trebuie ca ansamblul psihicului să fie de asemenea neantizare. La urma urmei, de ce se presupune – şi vom reveni curând la asta – că „faptul" pasiunii sau că dorinţa simplă şi pură nu ar fi neantizatoare? Pasiunea nu este oare mai întâi proiect şi acţiune, nu pune ea o stare de lucruri ca intolerabilă şi nu este constrânsă, din această cauză, să dea înapoi în raport cu el şi să-l neantizeze considerându-l în lumina unui scop, adică a unei nefiinţe? Iar pasiunea nu-şi are oare scopurile proprii, care sunt recunoscute chiar în momentul în care ea le pune ca non-existente? Şi dacă neantizarea este chiar fiinţa libertăţii, cum să le refuzi pasiunilor autonomia pentru a o acorda voinţei?

Mai mult: departe ca voinţa să fie manifestarea unică sau cel puţin privilegiată a libertăţii, ea presupune, dimpotrivă, la fel ca orice eveniment al pentru-sinelui, fundamentul unei libertăţi originare

pentru a se putea constitui ca voinţă. Într-adevăr, voinţa se determină ca decizie reflectată în raport cu anumite scopuri. Dar nu ea creează aceste scopuri. Ea e mai degrabă un mod de a fi în raport cu ele: ea decretează că urmărirea acestor scopuri va fi reflectată şi deliberată. Pasiunea poate pune aceleaşi scopuri. Eu pot, de exemplu, în faţa unei ameninţări, să fug mâncând pământul de frică să nu mor. Acest fapt pasional nu pune mai puţin, în mod implicit, ca scop suprem valoarea vieţii. Un altul va înţelege că trebuie să rămână pe loc, chiar dacă rezistenţa pare la început mai periculoasă decât fuga; el „va rezista“. Dar scopul său, deşi mai bine înţeles şi în mod explicit pus, rămâne acelaşi ca şi în cazul reacţiei emoţionale. Doar că mijloacele de a-l atinge sunt mai clar concepute, unele dintre ele sunt respinse ca îndoielnice sau ineficiente, altele sunt mai solid organizate. Diferenţa se referă aici la alegerea mijloacelor şi la gradul de reflexie şi de explicaţie, nu la scop. Totuşi, fugarul este socotit „pasional“, iar epitetul de „voluntar“ i-l rezervăm omului care rezistă. E vorba deci de o diferenţă subiectivă de atitudine în raport cu un scop transcendent. Dar dacă nu vrem să cădem în eroarea pe care o denunţam mai sus şi să considerăm aceste scopuri transcendente ca preumane şi ca pe o limită *a priori* a transcendenţei noastre, suntem obligaţi să recunoaştem că ele sunt proiecţia temporalizatoare a libertăţii noastre. Realitatea-umană nu ar putea să-şi primească scopurile, am văzut, nici din afară, nici de la o pretinsă „natură“ interioară. Ea le alege şi, prin chiar această alegere, le conferă o existenţă transcendentă ca limita externă a proiectelor sale. Din acest punct de vedere – şi dacă se înţelege bine că existenţa *Dasein*-ului îi precede şi-i comandă esenţa –, realitatea-umană, în şi prin apariţia sa, decide să-şi definească fiinţa proprie prin scopurile sale. Deci punerea scopurilor mele ultime e cea care îmi caracterizează fiinţa şi care se identifică cu apariţia originară a libertăţii care este a mea. Iar această apariţie este o *existenţă*, nu are nimic dintr-o esenţă sau dintr-o proprietate a unei fiinţe care ar fi generată împreună cu o idee. Prin urmare libertatea, fiind asimilabilă existenţei mele, este fundament al scopurilor pe care voi încerca să le ating, fie prin voinţă, fie prin eforturi pasionale. Ea nu s-ar putea

limita deci la actele voluntare. Dimpotrivă, voliţiile sunt, ca şi pasiunile, anumite atitudini subiective prin care încercăm să atingem scopurile puse de libertatea originară. Bineînţeles, prin libertatea originară nu trebuie să înţelegem o libertate care ar fi *anterioară* actului voluntar sau pasional, ci un fundament în mod riguros simultan voinţei sau pasiunii şi pe care acestea îl *exprimă* fiecare în felul său. N-ar trebui nici opusă libertatea voinţei sau pasiunii ca „eul profund" al lui Bergson eului superficial: pentru-sinele este în întregime ipseitate şi n-ar putea să aibă „eu-profund" decât dacă se înţelege prin asta anumite structuri transcendente ale lui *psyché*. Libertatea nu este nimic altceva decât *existenţa* voinţei noastre sau a pasiunilor noastre, în măsura în care această existenţă este neantizare a facticităţii, adică cea a unei fiinţe care este fiinţa sa sub modul de a avea spre a fi ea. Vom reveni asupra acestui lucru. În orice caz, să reţinem că voinţa se determină în cadrul mobilurilor şi al scopurilor deja puse de către pentru-sine într-un proiect transcendent al lui însuşi către posibilii săi. Altfel cum s-ar putea înţelege deliberarea, care este apreciere a mijloacelor în raport cu scopuri deja existente?

Dacă aceste scopuri sunt deja puse, ceea ce rămâne să se decidă în orice clipă este modul în care mă voi comporta faţă de ele, altfel spus, atitudinea pe care o voi lua. Voi fi voluntar sau pasionat? Cine poate decide asta dacă nu eu? Într-adevăr, dacă am admite că circumstanţele decid pentru mine (de exemplu, aş putea fi voluntar în faţa unei primejdii mici, dar, dacă pericolul creşte, aş cădea în pasiune), am suprima prin aceasta orice libertate: într-adevăr, ar fi absurd să declari că voinţa este autonomă atunci când apare, dar că circumstanţele exterioare determină în mod riguros momentul apariţiei sale. Dar cum să susţii, pe de altă parte, că o voinţă care nu există încă poate decide brusc să spargă înlănţuirea pasiunilor şi să apară dintr-o dată pe rămăşiţele acestei înlănţuiri? O astfel de concepţie ne-ar determina să considerăm conştiinţa ca o *putere* care când s-ar manifesta în conştiinţă, când ar rămâne ascunsă, dar care ar poseda, în orice caz, permanenţa şi existenţa „în sine" a unei proprietăţi. Ceea ce este, cu siguranţă, inadmisibil: totuşi, este sigur că opinia comună concepe

viața morală ca pe o luptă între o voință-lucru și pasiuni-substanțe. Avem de-a face aici cu un fel de maniheism psihologic absolut de nesusținut. În realitate, nu este suficient să vrei: trebuie să vrei să vrei. Fie, de exemplu, o situație dată: eu pot să reacționez emoțional la ea. Am arătat, în altă parte, că emoția nu este un zbucium fiziologic[1]: este un răspuns adaptat situației; este o conduită ale cărei sens și formă sunt obiectul unei intenții a conștiinței care vizează să atingă un scop particular prin mijloace particulare. Leșinul, cataplexia, în timpul fricii, urmăresc să suprime primejdia suprimând conștiința primejdiei. Există aici *intenție* de a-ți pierde cunoștința pentru a înlătura lumea de temut în care conștiința este angajată și care vine la ființă prin ea. E vorba deci de conduite magice care provoacă satisfaceri simbolice ale dorințelor noastre și care revelează, în același timp, un strat magic al lumii. În opoziție cu aceste conduite, conduita voluntară și rațională va privi în mod tehnic situația, va refuza magicul și-și va da osteneala să sesizeze seriile determinate și complexele instrumentale care permit rezolvarea problemelor. Ea va organiza un sistem de mijloace bazându-se pe determinismul instrumental. Dintr-o dată, ea va descoperi o lume tehnică, adică o lume în care fiecare complex-ustensil trimite la un alt complex mai larg și așa mai departe. Dar cine mă va hotărî să aleg aspectul magic sau aspectul tehnic al lumii? N-ar putea fi însăși lumea – care, pentru a se manifesta, așteaptă să fie descoperită. Trebuie deci ca pentru-sinele, în proiectul său, să aleagă să fie cel prin care lumea se dezvăluie ca magică sau rațională, adică el trebuie, ca liber proiect de sine, să-și dea existența magică sau existența rațională. El este *responsabil* atât de una, cât și de cealaltă; căci el nu poate să fie decât dacă s-a ales. El apare deci ca liberul fundament al emoțiilor ca și al volițiilor sale. Frica mea *este* liberă și-mi exprimă libertatea, eu mi-am pus întreaga libertate în frică și m-am ales înfricoșat în cutare sau cutare circumstanță; într-o cutare alta voi exista ca voluntar și curajos și-mi voi fi pus întreaga libertate în curajul meu. Nu există, în raport cu libertatea,

[1] J.-P. Sartre: *Esquisse d'une théorie phénoménologique des émotions,* Hermann, Paris, 1939.

nici un fenomen psihic privilegiat. Toate „modurile mele de a fi" o exprimă deopotrivă, de vreme ce ele sunt toate moduri de a fi propriul meu neant.

E ceea ce va sublinia şi mai bine descrierea celor ce se numesc „motive şi mobiluri" ale acţiunii. Am schiţat această descriere în paginile precedente: se impune acum să revenim la ea şi să o reluăm mai precis. Într-adevăr, nu se spune că pasiunea e *mobil* al actului – sau că actul pasional e cel care are pasiunea drept mobil? Iar voinţa nu apare ca o decizie care urmează unei deliberări în legătură cu mobilurile şi motivele? Ce este deci un motiv? Ce este un mobil?

În mod obişnuit, prin *motiv* se înţelege raţiunea unui act; adică ansamblul consideraţiilor raţionale care îl justifică. Dacă guvernul decide o conversiune a rentelor, el îşi va arăta *motivele*: diminuarea datoriei publice, asanarea Trezoreriei. Tot prin *motive* au obiceiul să explice şi istoricii actele miniştrilor sau ale monarhilor; unei declaraţii de război i se vor căuta motivele: ocazia este propice, ţara atacată este descompusă de tulburări interioare, e timpul să se pună capăt unui conflict economic ce riscă să se eternizeze. Dacă Clovis s-a convertit la catolicism, în vreme ce atâţia regi barbari erau arieni, e pentru că a văzut în asta o ocazie de a dobândi favorurile episcopatului, atotputernic în Galia etc. Vom remarca faptul că motivul se caracterizează, de aceea, ca o apreciere obiectivă a situaţiei. Motivul convertirii lui Clovis este starea politică şi religioasă a Galiei, este raportul de forţe între episcopat, marii proprietari şi poporul de rând; ceea ce motivează conversiunea rentelor este starea datoriei publice. Totuşi, această apreciere obiectivă nu se poate face decât în lumina unui scop presupus şi în limitele unui proiect al pentru-sinelui către acest scop. Pentru ca puterea episcopatului să i se reveleze lui Clovis ca motiv al unei convertiri, adică pentru ca el să poată avea în vedere consecinţele obiective pe care le-ar putea avea această convertire, trebuie mai întâi ca el să fi pus ca scop cucerirea Galiei. Dacă presupunem alte scopuri la Clovis, el poate găsi în situaţia episcopatului motive să se facă arian sau să rămână păgân. El poate chiar să nu găsească nici un motiv să acţioneze în cutare sau cutare fel luând în considerare starea Biseri-

cii: nu va descoperi nimic în această privință, va lăsa situația episcopatului într-o stare „ne-dezvăluită“, într-o obscuritate totală. Vom numi deci *motiv* sesizarea obiectivă a unei situații determinate, în măsura în care această situație se revelează, în lumina unui anume scop, ca putând servi drept mijloc pentru a atinge acest scop.

Mobilul, dimpotrivă, este considerat de obicei ca un fapt subiectiv. Ansamblul dorințelor, emoțiilor și pasiunilor e cel care mă împinge să săvârșesc un anumit act. Istoricul nu caută mobilurile și nu ține cont de ele decât în disperare de cauză, atunci când motivele nu ajung să explice actul avut în vedere. Atunci când Ferdinand Lot, de exemplu, scrie, după ce a arătat că motivele care se dau de obicei pentru convertirea lui Constantin sunt insuficiente sau eronate: „De vreme ce este vădit că Constantin avea totul de pierdut și, în aparență, nimic de câștigat îmbrățișând creștinismul, nu există decât o concluzie posibilă, că a cedat unui impuls brusc, de ordin patologic sau divin, cum vom vrea“[1], el abandonează explicația prin motive, care i se părea irelevantă, și îi preferă explicația prin mobiluri. Explicația trebuie să fie atunci căutată în starea psihică – chiar în starea „mentală“ – a agentului istoric. Rezultă, firește, că evenimentul devine în întregime contingent, de vreme ce un alt individ, cu alte pasiuni și alte dorințe, ar fi acționat diferit. Psihologul, opus istoricului, va căuta de preferință mobilurile: într-adevăr, el presupune de obicei că ele sunt „conținute în“ starea de conștiință care a provocat acțiunea. Actul rațional ideal va fi deci cel pentru care mobilurile ar fi practic nule și care ar fi inspirat doar de o apreciere obiectivă a situației. Actul irațional sau pasional va fi caracterizat prin proporția inversă. Rămâne de explicat relația motivelor cu mobilurile în cazul banal în care există și unele și celelalte. De exemplu, eu pot să ader la partidul socialist deoarece consider că acest partid servește interesele justiției și umanității sau pentru că eu cred că va deveni principala forță istorică în anii care vor urma adeziunii mele: acestea sunt motive. Și, în același timp, pot avea mobiluri: sentiment de milă sau de caritate pentru anumite categorii

[1] Ferdinand Lot: *La fin du monde antique et le début du moyen-âge*, Renaissance du Livre, 1927, p. 35.

de oprimaţi, ruşine de a fi „de partea privilegiată a baricadei", aşa cum spune Gide, sau chiar complex de inferioritate, dorinţa de a-i scandaliza pe cei apropiaţi etc. Ce va putea însemna să afirmi că am aderat la partidul socialist din cauza acestor motive *şi* a acestor mobiluri? E vorba, evident, de două straturi de semnificaţii radical distincte. Cum să le compari, cum să determini partea fiecăruia din ele în decizia avută în vedere? Această dificultate, care este desigur cea mai mare din cele pe care le suscită distincţia curentă între motive şi mobiluri, n-a fost niciodată rezolvată; sunt puţini şi cei care au întrevăzut-o doar. Înseamnă că ea revine, sub o altă formă, la a pune existenţa unui conflict între voinţă şi pasiuni. Dar dacă teoria clasică se arată incapabilă să stabilească pentru motiv şi pentru mobil influenţa lor proprie în cazul simplu în care ele concură şi unul, şi celălalt la a antrena o aceeaşi decizie, îi va fi în întregime imposibil să explice şi chiar să *conceapă* un conflict între motive şi mobiluri, în care fiecare grup ar solicita o decizie particulară. Totul este deci de reluat de la început.

Desigur, motivul este obiectiv: starea de lucruri prezentă e cea care i se dezvăluie unei conştiinţe. Este *obiectiv* că plebea şi aristocraţia romane sunt corupte în timpul lui Constantin sau că Biserica Catolică este gata să favorizeze un monarh care, în timpul lui Clovis, o va ajuta să triumfe asupra arianismului. Totuşi, această stare de lucruri nu i se poate revela decât unui pentru-sine, de vreme ce, în general, pentru-sinele este fiinţa prin care „există" o lume. Mai mult, ea nu i se poate revela decât unui pentru-sine care se alege în cutare sau cutare fel, adică unui pentru-sine care şi-a realizat individualitatea. El trebuie să se fi proiectat într-o manieră sau alta pentru a descoperi implicaţiile instrumentale ale lucrurilor-ustensile. În mod obiectiv, cuţitul este un instrument făcut dintr-o lamă şi dintr-un mâner. Eu îl pot apuca, în mod obiectiv, ca instrument de retezat, de tăiat; dar, în lipsa ciocanului, pot, invers, să-l apuc ca instrument de ciocănit: mă pot servi de mânerul său pentru a înfige un cui, iar această apucare nu e mai puţin *obiectivă*. Atunci când Clovis apreciază ajutorul pe care i-l poate da Biserica, nu e sigur că un grup de prelaţi sau chiar că un

episcop anume i-ar fi făcut propuneri, nici chiar că un membru al clerului s-ar fi gândit în mod clar la o alianță cu un monarh catolic. Singurele fapte strict obiective, cele pe care un pentru-sine oarecare le poate constata, este marea putere a Bisericii asupra populației Galiei și neliniștea Bisericii cu privire la erezia ariană. Pentru ca aceste constatări să se organizeze în motiv de convertire, trebuie izolate de ansamblu – iar pentru asta neantizate – și trebuie transcendate către potențialitatea lor proprie: potențialitatea Bisericii, obiectiv sesizată de către Clovis, va fi de a-și oferi sprijinul unui rege convertit. Dar această potențialitate nu se poate revela decât dacă se depășește situația către o stare de lucruri care nu este încă, pe scurt, către un neant. Într-un cuvânt, lumea nu dă sfaturi decât dacă o interoghezi și nu poate fi interogată decât într-un scop bine determinat. Departe deci ca motivul să determine acțiunea, el nu apare decât în și prin proiectul unei acțiuni. În și prin proiectul de a-și instaura dominația asupra întregii Galii îi apare în mod obiectiv lui Clovis starea Bisericii în Occident ca un motiv de a se converti. Altfel spus, conștiința care decupează motivul în ansamblul lumii își are deja structura sa proprie, ea și-a dat scopurile, ea s-a proiectat către posibilii săi și are felul său propriu de a se agăța de posibilitățile sale: această modalitate proprie de a fi legat de posibilii săi este aici afectivitatea. Iar această organizare internă pe care și-a dat-o conștiința, sub formă de conștiință nepozițională (de) sine, este în mod riguros corelativă cu decuparea motivelor în lume. Or, dacă reflectăm la asta, trebuie să recunoaștem că structura internă a pentru-sinelui, prin care el face să apară în lume motive de a acționa, este un fapt „irațional“ în sensul istoric al termenului. Într-adevăr, noi putem înțelege în mod rațional utilitatea tehnică a convertirii lui Clovis, în ipoteza în care el ar fi proiectat să cucerească Galia. Dar nu putem face același lucru în legătură cu proiectul său de cucerire. El nu se poate „explica“. Trebuie să-l interpretăm ca un efect al *ambiției* lui Clovis? Dar ce e ambiția dacă nu intenția de a cuceri? În ce fel ar putea fi distinsă ambiția lui Clovis de proiectul precis de a cuceri Galia? Ar fi deci în zadar să concepi acest proiect originar de cucerire ca „determinat“ de un *mobil* preexistent,

care ar fi ambiţia. Este foarte adevărat că ambiţia este un mobil, de vreme ce ea este în întregime subiectivitate. Dar cum ea nu se distinge de proiectul de a cuceri, spunem că acest proiect primar al posibilităţilor sale, în lumina căruia Clovis descoperă un motiv să se convertească, este chiar *mobilul*. Astfel, totul se clarifică şi putem concepe relaţiile acestor trei termeni, motive, mobiluri, scopuri. Avem de-a face aici cu un caz particular al fiinţei-în-lume: aşa cum apariţia pentru-sinelui e cea care face să existe o lume, tot aşa, aici, fiinţa sa însăşi, în măsura *în* care această fiinţă este un pur proiect către un scop, e cea care face *să existe* o anume structură obiectivă a lumii care merită numele de motiv în lumina acestui scop. Pentru-sinele este deci conştiinţă *de* acest motiv. Dar această conştiinţă poziţională *a* motivului este, din principiu, conştiinţă nonthetică de sine ca proiect către un scop. În acest sens este ea mobil, adică se percepe în mod nonthetic ca proiect mai mult sau mai puţin aprig, mai mult sau mai puţin pasionat către un scop, chiar în momentul în care ea se constituie drept conştiinţă revelatoare a organizării lumii în motive.

În consecinţă, motiv şi mobil sunt corelative, exact cum conştiinţa nonthetică (de) sine este corelativul ontologic al conştiinţei thetice *a* obiectului. Aşa cum conştiinţa *de* ceva este conştiinţă (de) sine, tot aşa mobilul nu e nimic altceva decât sesizarea motivului în măsura în care această sesizare este conştientă (de) sine. Dar rezultă în mod evident că motivul, mobilul şi scopul sunt cei trei termeni indisolubili ai apariţiei unei conştiinţe vii şi libere care se proiectează către posibilităţile sale şi se defineşte prin aceste posibilităţi.

Atunci de ce mobilul îi apare psihologului drept conţinut afectiv al unui fapt de conştiinţă, în măsura în care acest conţinut determină un alt fapt de conştiinţă sau decizia? E pentru că mobilul, care nu este nimic altceva decât conştiinţa nonthetică de sine, alunecă în trecut cu insăşi această conştiinţă şi încetează să fie viu în acelaşi timp cu ea. Din momentul în care o conştiinţă este paseificată, ea este ceea ce eu am spre a fi sub forma lui „eram". De acum înainte, când revin asupra conştiinţei mele de ieri, ea îşi păstrează semnificaţia intenţională şi sensul său de subiectivitate, dar, am văzut, este încremenită,

este afară, ca un lucru, pentru că trecutul este în sine. Mobilul devine atunci cel *despre care* există conștiință. El îmi poate apărea sub formă de „cunoaștere"; am văzut, într-adevăr, mai sus, că trecutul mort bântuie prezentul sub aspectul unei *cunoașteri*; de asemenea, se poate să mă întorc spre el pentru a-l explicita și a-l formula ghidându-mă după cunoașterea care este el acum pentru mine. În acest caz, el este obiect de conștiință, el este tocmai acea conștiință *de care am* conștiință. El apare deci – ca amintirile mele în general – deopotrivă ca *al meu* și ca transcendent. Noi suntem, de obicei, înconjurați de aceste mobiluri în care „nu mai intrăm" pentru că nu trebuie doar să decidem concret să săvârșim cutare sau cutare act, ci și să realizăm acțiuni pe care le-am decis în ajun sau să urmărim întreprinderi în care suntem angajați: într-un mod general, conștiința, în orice moment în care se percepe, se aprehendează ca angajată și însăși această aprehendare implică o cunoaștere a mobilurilor angajamentului sau chiar o explicație tematică și pozițională a acestor motive. Rezultă de la sine că sesizarea mobilului trimite imediat la motivul său corelativ, de vreme ce mobilul, chiar paseificat și înghețat în în-sine, păstrează cel puțin drept semnificație faptul de a fi fost conștiință a unui motiv, adică descoperire a unei structuri obiective a lumii. Dar cum mobilul este *în-sine*, și cum motivul e obiectiv, ele se prezintă ca un cuplu fără diferență ontologică; într-adevăr, am văzut că trecutul nostru se pierde în mijlocul lumii. Iată de ce le tratăm pe picior de egalitate și de ce putem vorbi de motive *și* de mobiluri ale unei acțiuni, ca și cum ele ar putea să intre în conflict sau să contribuie și unele, și altele într-o proporție determinată la decizie.

Numai că, dacă mobilul este transcendent, dacă el este doar ființa iremediabilă pe care noi o avem spre a fi sub forma lui „era", dacă, precum întregul nostru trecut, el este separat de noi printr-o densitate de neant, el nu poate acționa decât dacă este *reluat*; prin el însuși el este fără forță. Deci, prin însăși apariția conștiinței angajate, o valoare și o pondere vor fi conferite mobilurilor și motivelor anterioare. Nu depinde de ea ca ele să fi fost și ea are drept misiune să le mențină existența în trecut. Am vrut asta sau cealaltă: iată ceea ce rămâne

iremediabil şi constituie însăşi esenţa mea, de vreme ce esenţa mea este ceea ce eu am fost. Dar numai eu pot să decid care este sensul pe care această dorinţă, pe care această temere, pe care aceste consideraţii obiective asupra lumii îl au pentru mine când, în prezent, mă proiectez către viitorii mei. Şi eu nu decid asupra acestui sens decât tocmai prin actul prin care mă proiectez către scopurile mele. Reluarea vechilor mobiluri – sau respingerea lor sau noua lor apreciere – nu se distinge de proiectul prin care îmi fixez scopuri noi şi prin care, în lumina acestor scopuri, eu mă sesizez ca descoperind un motiv de sprijin în lume. Mobîluri trecute, motive trecute, motive şi mobiluri prezente, scopuri viitoare se organizează într-o indisolubilă unitate prin chiar apariţia unei libertăţi care este dincolo de motive, mobiluri şi scopuri.

Din aceasta rezultă că deliberarea voluntară este mereu trucată. Într-adevăr, cum să apreciezi motive şi mobiluri cărora tocmai eu le confer valoarea înaintea oricărei deliberări şi prin alegerea pe care o fac de mine însumi? Iluzia vine aici din aceea că ne străduim să socotim motivele şi mobilurile drept lucruri în întregime transcendente, pe care eu le cântăresc ca pe nişte greutăţi şi care ar poseda o greutate ca o proprietate permanentă, în timp ce, pe de altă parte, vrem să vedem aici conţinuturi de conştiinţă; ceea ce este contradictoriu. În realitate, motivele şi mobilurile nu au decât greutatea pe care le-o conferă proiectul meu, adică libera producere a scopului şi a actului de realizat. Când deliberez, jocurile sunt făcute. Iar dacă trebuie să deliberez, asta se întâmplă doar pentru că aparţine proiectului meu originar faptul că eu îmi dau seama de mobiluri *prin deliberare* mai degrabă decât prin cutare sau cutare altă formă de descoperire (prin pasiune, de exemplu, sau pur şi simplu prin acţiune, care revelează ansamblul organizat al motivelor şi al scopurilor, aşa cum limbajul meu îmi dezvăluie gândirea). Există deci o alegere a deliberării ca procedeu care îmi va anunţa ceea ce eu proiectez şi, ca urmare, ceea ce sunt. Iar *alegerea* deliberării este organizată cu ansamblul mobiluri-motive şi scop de către spontaneitatea liberă. Când intervine voinţa, decizia este luată, iar voinţa nu are altă valoare decât cea a unei vestitoare.

Actul voluntar se distinge de spontaneitatea non-voluntară prin aceea că cea de a doua este conştiinţă pur nereflectată a motivelor prin intermediul proiectului pur şi simplu al actului. Cât despre mobil, în actul nereflectat, el nu este deloc obiect pentru el însuşi, ci simplă conştiinţă nepoziţională (de) sine. Dimpotrivă, structura actului voluntar cere apariţia unei conştiinţe reflexive care sesizează mobilul în calitate de cvasi-obiect sau care chiar îl intenţionează ca obiect psihic prin intermediul conştiinţei reflectate. În raport cu aceasta, motivul, fiind sesizat prin intermediul conştiinţei reflectate, este separat; pentru a relua formula celebră a lui Husserl, simpla reflexie voluntară, prin structura sa de reflexivitate, practică *ἐποχή*-ul în privința motivului, îl ţine în suspensie, îl pune între paranteze. Astfel poate el să-şi declanşeze o aparență de deliberare apreciativă, din cauză că o neantizare mai profundă separă conştiința reflexivă de conştiinţa reflectată, sau mobil, şi din cauză că mobilul este în suspensie. Totuşi, se ştie, chiar dacă *rezultatul* reflexiei este de a lărgi falia care separă pentru-sinele de el însuşi, nu acesta este totuşi *scopul său*. Scopul sciziparităţii reflexive este, am văzut, de *a recupera* reflectatul, astfel încât să constituie această totalitate irealizabilă „în-sine-pentru-sine" care este valoarea fundamentală pusă de către pentru-sine în însăşi apariţia fiinţei sale. Dacă deci voința este prin esență reflexivă, scopul său nu este atât de a decide ce scop este de atins, de vreme ce, oricum, jocurile sunt făcute, intenția profundă a conştiinței se referă mai degrabă la *maniera* de a atinge acest scop deja pus. Pentru-sinele, care există în mod voluntar, vrea să se recupereze pe el însuşi în măsura în care decide şi acţionează. El nu vrea doar să fie îndreptat către un scop, nici să fie cel care se alege ca mânat către cutare scop: el vrea şi să se recupereze pe el însuşi în calitate de proiect spontan către cutare sau cutare scop. Idealul voinţei este de a fi un „în-sine-pentru-sine" în calitate de proiect către un anume scop: este evident un ideal reflexiv şi este sensul satisfacției care însoţeşte o judecată precum „Am făcut ce-am vrut." Dar este evident că sciziparitatea reflexivă în general îşi are fundamentul într-un proiect mai profund decât ea însăşi, pe care l-am numit, în lipsă de ceva mai bun,

„motivaţie", în capitolul al III-lea al părţii a doua. Acum că am definit motivul şi mobilul, trebuie să numim acest proiect, care subîntinde reflexia, o *intenţie*. Deci în măsura în care voinţa este un caz de reflexie, faptul de a se plasa, pentru a acţiona, pe planul voluntar reclamă drept fundament o intenţie mai profundă. Nu-i este suficient psihologului să descrie cutare subiect ca realizându-şi proiectul în modul reflexiei voluntare; mai trebuie ca el să fie capabil să ne ofere *intenţia profundă* care face ca subiectul să-şi realizeze proiectul sub acest mod al voliţiei mai degrabă decât în oricare alt mod, fiind bine înţeles, de altfel, că oricare alt mod de conştiinţă ar fi determinat aceeaşi realizare, o dată scopurile puse printr-un proiect originar. În felul acesta, am atins o libertate mai profundă decât voinţa, doar arătându-ne mai *exigenţi* decât psihologii, adică punând problema lui *de ce* acolo unde ei se limitează să constate modul de conştiinţă ca voliţional.

Acest scurt studiu nu vizează să epuizeze problema voinţei: dimpotrivă, s-ar impune o descriere fenomenologică care să i se consacre în întregime voinţei. Nu este scopul nostru: noi sperăm să fi arătat doar că voinţa nu este o manifestare privilegiată a libertăţii, ci că e un eveniment psihic cu o structură proprie, care se constituie pe acelaşi plan ca şi celelalte şi care e suportată, nici mai mult, nici mai puţin decât celelalte, de către o libertate originară şi ontologică.

Totodată, libertatea apare ca o totalitate neanalizabilă: motivele, mobilurile şi scopurile, ca şi modul de a sesiza motivele, mobilurile şi scopurile sunt organizate în mod unitar în cadrele acestei libertăţi şi trebuie să se înţeleagă pornind de la ea. Înseamnă că ar trebui să ne reprezentăm libertatea ca pe o serie de incidente capricioase şi comparabile cu *clinamen*-ul epicurian? Sunt eu liber să vreau orice şi oricând? Şi trebuie, în fiecare clipă, atunci când vreau să explic cutare sau cutare proiect, să întâlnesc iraţionalul unei alegeri libere şi contingente? Atâta timp cât a părut că recunoaşterea libertăţii ar avea drept consecinţe aceste concepţii periculoase şi în totală contradicţie cu experienţa, oamenii de bun-simţ s-au abătut de la credinţa în libertate: s-a putut chiar afirma că determinismul – dacă te fereşti să-l confunzi cu fatalismul – ar fi „mai uman" decât teoria liberului-

arbitru; într-adevăr, dacă el pune în relief condiționarea riguroasă a actelor noastre, cel puțin el oferă *rațiunea* fiecăruia dintre ele și, dacă se limitează în mod riguros la psihic, dacă renunță să caute o condiționare în ansamblul universului, el arată că rațiunea actelor noastre este în noi înșine: acționăm așa cum suntem, iar actele noastre contribuie la a ne face.

Să cercetăm, totuși, mai îndeaproape cele câteva rezultate sigure pe care analiza noastră ne-a permis să le dobândim. Am arătat că libertatea este totuna cu ființa pentru-sinelui: realitatea-umană este liberă exact în măsura în care ea are spre a fi propriul său neant. Dar, am văzut, ea are spre a fi acest neant în multiple dimensiuni: mai întâi, temporalizându-se, adică fiind tot timpul la distanță de ea însăși, ceea ce implică faptul că ea nu se poate lăsa niciodată determinată de către trecutul său la cutare sau cutare act; apoi, ivindu-se în calitate de conștiință de ceva și (de) sine însăși, adică fiind prezență la sine și nu doar sine, ceea ce implică faptul că nimic nu există în conștiință care să nu fie conștiință de a exista și că, în consecință, nimic exterior conștiinței nu o poate motiva; în sfârșit, fiind transcendență, adică nu ceva care ar fi *mai întâi* pentru a se pune *apoi* în relație cu cutare sau cutare scop, ci, dimpotrivă, o ființă care este în mod originar proiect, așadar care se definește prin scopul său.

Astfel, nu vom vorbi câtuși de puțin aici de arbitrar sau de capriciu: un existent care, în calitate de conștiință, este în mod necesar separat de toți ceilalți, căci ei nu sunt în legătură cu el decât în măsura în care ei sunt *pentru el*, care decide în legătură cu trecutul său sub formă de tradiție în lumina viitorului său, în loc să-l lase, pur și simplu, să-i determine prezentul, și care își anunță ceea ce el este prin *altceva decât el*, adică printr-un scop care el nu este și pe care îl proiectează din cealaltă parte a lumii, iată ceea ce numim un existent liber. Asta nu înseamnă defel că sunt liber să mă ridic sau să mă așez, să intru și să ies, să fug sau să fac față primejdiei, dacă se înțelege prin libertate o pură contingență capricioasă, ilegală, gratuită și incomprehensibilă. Desigur, fiecare din actele mele, fie și cel mai mic, este în întregime liber, în sensul pe care tocmai l-am precizat; dar

asta nu înseamnă că el ar putea să fie *oricare*, nici chiar că ar fi imprevizibil. Cu toate acestea, se va spune, dacă nu poate fi înţeles *nici* pornind de la starea lumii, *nici* pornind de la ansamblul trecutului meu socotit drept lucru iremediabil, cum ar fi posibil ca el să nu fie gratuit? Să privim toate acestea mai îndeaproape.

Pentru opinia curentă, a fi liber nu înseamnă doar a se alege. Alegerea este socotită liberă dacă este în aşa fel încât ar fi putut fi alta decât este. Am plecat în excursie cu nişte colegi. La capătul mai multor ore de mers, oboseala mea creşte, ea sfârşeşte prin a deveni foarte neplăcută. La început rezist şi apoi, dintr-o dată, mă las în voia sorţii, cedez, îmi arunc sacul pe marginea drumului şi mă las moale lângă el. Mi se va reproşa actul meu şi se va înţelege prin asta că eram liber, adică nu doar că nimeni şi nimic nu mi-a determinat actul, dar şi că aş fi putut rezista oboselii, făcând ca tovarăşii mei de drum şi aşteptând popasul pentru a mă odihni. Mă voi apăra zicând că eram *prea* obosit. Cine are dreptate? Sau, mai degrabă, dezbaterea nu s-a stabilit oare pe baze eronate? E neîndoielnic faptul că aş fi putut face altfel, dar problema nu este asta. Ar trebui mai degrabă s-o formulăm astfel: oare aş putea face altfel fără a modifica în mod sensibil totalitatea organică a proiectelor care sunt eu, sau faptul de a rezista oboselii, în loc să rămână o pură modificare locală sau accidentală a comportamentului meu, nu se poate produce decât cu ajutorul unei transformări radicale a fiinţei-mele-în-lume – transformare, de altfel, *posibilă*. Altfel spus: aş fi putut face altfel, fie; dar *cu ce preţ*?

La această întrebare vom răspunde mai întâi printr-o descriere *teoretică*, ce ne va permite să sesizăm principiul tezei noastre. Vom vedea apoi dacă realitatea concretă nu se arată mai complexă şi dacă, fără să contrazică rezultatele cercetării noastre teoretice, nu ne va determina să le nuanţăm şi să le îmbogăţim.

Să remarcăm mai întâi că oboseala, în ea însăşi, n-ar putea să-mi provoace decizia. Ea nu este – am văzut-o în legătură cu durerea fizică – decât modul în care îmi exist corpul. Ea nu face mai întâi obiectul unei conştiinţe poziţionale, ci este însăşi facticitatea conştiinţei mele. Deci dacă merg de-a lungul câmpiei, ceea ce mi se revelează este lu-

mea înconjurătoare, ea e cea care este obiectul conştiinţei mele, ea e cea pe care o transcend către posibilităţile care-mi sunt proprii – cea, de exemplu, de a ajunge în această seară în locul pe care mi l-am fixat dinainte. Doar că, în măsura în care eu percep acest peisaj cu ochii mei care desfăşoară distanţele, cu picioarele mele care urcă greoi coastele şi fac, de aceea, să apară şi să dispară noi spectacole, noi obstacole, cu spatele meu care poartă sacul, eu am o conştiinţă nepoziţională (de) acest corp – care-mi reglează raporturile cu lumea şi care reprezintă angajamentul meu în lume – sub formă de oboseală. În mod obiectiv şi în corelaţie cu această conştiinţă nonthetică, drumurile se revelează ca interminabile, pantele ca *mai dure*, soarele ca mai arzător etc. Dar eu nu-mi *gândesc* încă oboseala, n-o sesizez drept cvasi-obiect al reflexiei mele. Vine, totuşi, un moment în care caut s-o iau în considerare şi s-o recuperez: tocmai despre această intenţie va trebui furnizată o interpretare. S-o luăm, totuşi, drept ceea ce este. Ea nu e deloc aprehendare contemplativă a oboselii mele: ci – am văzut în legătură cu durerea – eu îmi *sufăr* oboseala. Adică o conştiinţă reflexivă se îndreaptă spre oboseala mea pentru a o trăi şi a-i conferi o valoare şi un raport practic cu mine însumi. Doar pe acest plan oboseala îmi va apărea ca suportabilă sau intolerabilă. Ea nu va fi niciodată, în ea însăşi, nimic din asta, ci pentru-sinele reflexiv e cel care, ivindu-se, suferă oboseala ca intolerabilă. Aici se pune întrebarea esenţială: tovarăşii mei de drum sunt sănătoşi ca şi mine; ei sunt cam la fel de antrenaţi ca şi mine, astfel încât, cu toate că nu e posibil să *compari* evenimente psihice care se derulează în subiectivităţi diferite, concluzionez în mod obişnuit – iar martorii opinează după considerarea obiectivă a corpului-nostru-pentru-celălalt – că ei sunt aproximativ „la fel de obosiţi ca şi mine“. Cum se face că ei îşi îndură în mod diferit oboseala? Se va spune că diferenţa vine din aceea că „eu sunt plăpând“ şi că ei nu sunt. Dar, cu toate că această apreciere are o semnificaţie practică de netăgăduit şi că te poţi bizui pe ea atunci când va fi vorba de a decide dacă să fiu invitat sau nu într-o altă excursie, ea n-ar putea să ne satisfacă aici. Într-adevăr, am văzut, a fi ambiţios înseamnă a proiecta să cucereşti un tron sau onoruri; nu un

*dat* e cel care te îndeamnă la cucerire, ci însăşi această cucerire. Tot aşa, „a fi plăpând“ n-ar putea fi un dat de fapt şi nu este decât un nume dat felului în care eu îmi suport oboseala. Deci, dacă vreau să înţeleg în ce condiţii îmi sufăr eu oboseala ca intolerabilă, nu e cazul să mă adresez unor pretinse date de fapt, care se *revelează* a *nu* fi decât o alegere, trebuie să încerc să examinez chiar această alegere şi să văd dacă ea nu se explică din perspectiva unei alegeri mai largi în care ea s-ar integra ca o structură secundară. Într-adevăr, dacă îl întreb pe unul din aceşti tovarăşi, el îmi va explica că este obosit, desigur, dar că îşi *iubeşte* oboseala: i se abandonează ca într-o baie, ea îi pare cumva instrumentul privilegiat pentru a descoperi lumea care-l înconjoară, pentru a se adapta la asprimea pietroasă a drumurilor, pentru a descoperi valoarea „muntoasă“ a pantelor; la fel, această uşoară încălzire a cefei şi acest uşor zumzăit al urechilor sunt cele care îi vor permite să realizeze un contact direct cu soarele. În sfârşit, sentimentul de efort este, pentru el, cel al oboselii învinse. Dar cum oboseala sa nu este nimic altceva decât suferinţa pe care o îndură pentru ca pulberea drumurilor, arsurile soarelui, greutatea rutelor să existe la maximum, efortul său, adică acea blândă familiaritate cu o oboseală pe care o iubeşte, căreia i se abandonează şi pe care, totuşi, o dirijează, apare ca o manieră de a-şi apropria muntele, de a-l îndura până la capăt şi de a-i fi învingător. Într-adevăr, vom vedea în capitolul următor sensul cuvântului „a avea“ şi în ce măsură *a face* este mijlocul de *a-şi apropria*. Astfel, oboseala însoţitorului meu este trăită într-un proiect mai vast de abandon încrezător în natură, de suferinţă consimţită pentru ca ea să existe mult mai puternic şi, în acelaşi timp, de dominaţie uşoară şi de apropriere. Doar în şi prin acest proiect va putea fi ea înţeleasă şi va avea pentru el o semnificaţie. Dar această semnificaţie şi acest proiect mai vast şi mai profund sunt încă, prin ele însele, „unselbstständig“. Ele nu-şi sunt suficiente. Căci presupun un raport special al tovarăşului meu cu corpul său, pe de o parte, şi cu lucrurile, pe de altă parte. Într-adevăr, e uşor de înţeles că există tot atâtea moduri de a-şi exista corpul câte pentru-sine-uri există, cu toate că, desigur, anumite structuri originare sunt invariabile şi con-

stituie în fiecare realitatea-umană: ne vom ocupa în altă parte de ceea ce s-a numit, impropriu, relația individului cu specia şi de condițiile unui adevăr universal. Pentru moment, putem concepe, după mii de evenimente semnificative, că există, de exemplu, un anume tip de fugă din fața facticității, care constă tocmai în a te abandona acestei facticități, adică, pe scurt, a o relua fără teamă şi a o iubi pentru a încerca s-o recuperezi. Acest proiect originar de recuperare este deci o anume alegere de el însuşi pe care o face pentru-sinele în prezența problemei ființei. Proiectul său rămâne o neantizare, dar această neantizare revine asupra în-sinelui pe care îl neantizează şi se exprimă printr-o valorizare specială a facticității. E ceea ce exprimă mai ales miile de conduite numite *de abandon*. A te abandona oboselii, căldurii, foamei şi setei, a te lăsa să aluneci pe un scaun, pe un pat cu voluptate, a te destinde, a încerca să te laşi absorbit de propriul corp, nu sub ochii celuilalt, ca în masochism, ci în solitudinea originară a pentru-sinelui, toate aceste comportamente nu se lasă niciodată limitate la ele însele şi noi simțim bine acest lucru de vreme ce, la un altul, ele sâcâie sau atrag: condiția lor este un proiect inițial de recuperare a corpului, adică o încercare de soluționare a problemei absolutului (a în-sinelui-pentru-sine). Această formă inițială se poate ea însăşi limita la o toleranță profundă a facticității: proiectul de „a se îngrăşa" va semnifica atunci un abandon fericit la o mie de mici lăcomii trecătoare, la o mie de dorințe mărunte, la mii de slăbiciuni. Să ni-l reamintim, în *Ulise* de Joyce, pe dl. Bloom adulmecând mulțumit, în timp ce-şi face nevoile naturale, „mirosul intim care urcă de dedesubtul lui". Dar se poate, de asemenea – şi este cazul tovarăşului meu –, ca, prin corp şi prin îngăduința corpului, pentru-sinele să caute să recupereze totalitatea non-conştientului, adică întregul univers, în măsura în care el este ansamblu de lucruri *materiale*. În acest caz, sinteza urmărită a în-sinelui cu pentru-sinele va fi sinteza cvasi-panteistă a totalității în-sinelui cu pentru-sinele care-l recuperează. Aici, corpul este instrumentul sintezei: el se pierde în oboseală, de exemplu, pentru ca acest în-sine să existe mai puternic. Şi cum corpul este cel pe care pentru-sinele îl există ca *al său*, această pasiune a

corpului coincide pentru pentru-sine cu proiectul de „a face să existe" în-sinele. Ansamblul acestei atitudini – care este cea a unuia dintre tovarăşii mei de drum – se poate traduce prin sentimentul obscur al unui fel de misiuni: el face această excursie pentru că muntele pe care-l va urca cu greu şi pădurile pe care le va traversa *există*, el are misiunea de a fi cel prin care sensul lor va fi manifestat. Iar prin asta el încearcă să fie cel care le întemeiază în însăşi existenţa lor. Vom reveni în capitolul următor asupra acestui raport apropriativ al pentru-sinelui cu lumea, dar nu dispunem încă de elementele necesare pentru a-l clarifica în întregime. În orice caz, ceea ce apare evident după analiza noastră este că modul în care tovarăşul meu îşi *suferă* oboseala cere în mod necesar, pentru a fi înţeles, o analiză regresivă care ne conduce până la un proiect iniţial. Acest proiect pe care l-am schiţat este, de data asta, „selbstständig"? Desigur – şi e uşor să te convingi de asta: într-adevăr, am atins, din regresiune în regresiune, raportul originar pe care pentru-sinele îl alege cu facticitatea sa şi cu lumea. Dar acest raport originar nu este nimic altceva decât însăşi fiinţa-în-lume a pentru-sinelui, în măsura în care această *fiinţă-în-lume* este alegere, adică am atins tipul originar de neantizare prin care pentru-sinele are spre a fi propriul său neant. Pornind de aici, nici o interpretare nu poate fi încercată, căci ea ar presupune implicit *fiinţa-în-lume* a pentru-sinelui, aşa cum toate demonstraţiile postulatului lui Euclid care au fost încercate presupuneau în mod implicit adoptarea acestui postulat.

De acum înainte, dacă aplic aceeaşi metodă pentru a interpreta modul în care îmi sufăr oboseala, voi sesiza mai întâi în mine o neîncredere în corpul meu – de exemplu –, o manieră de a nu dori „să ai de a face cu el...", de a-l socoti un nimic, ceea ce e pur şi simplu doar unul din numeroasele moduri posibile pentru mine de *a-mi exista corpul*. Voi descoperi fără efort o neîncredere analoagă faţă de în-sine şi, de exemplu, un proiect originar de a recupera în-sinele pe care-l neantizez, *prin intermediul celorlalţi*, ceea ce mă trimite la unul din proiectele iniţiale pe care le enumeram în partea precedentă. De acum încolo, oboseala mea, în loc să fie suferită „cu supleţe", va fi

aprehendată „cu rigiditate“, ca un fenomen inoportun de care vreau să mă debarasez – iar asta pur şi simplu pentru că ea incarnează corpul meu şi contingenţa mea brută în mijlocul lumii, în timp ce proiectul meu este de a-mi salva corpul şi prezenţa mea în lume prin privirile celuilalt. Sunt trimis şi eu la proiectul meu originar, adică la ființa-mea-în-lume, în măsura în care această ființă este alegere.

Nu vom ascunde cât lasă de dorit metoda acestei analize. Înseamnă că, în acest domeniu, totul rămâne de făcut: într-adevăr, e vorba de a degaja semnificaţiile implicate de un act – de *orice* act – şi de a trece de acolo la nişte semnificaţii mai bogate şi mai profunde până când întâlneşti semnificaţia care nu mai implică nici o altă semnificaţie şi care nu trimite decât la ea însăşi. Această dialectică regresivă este practicată spontan de cea mai mare parte a oamenilor, se poate chiar constata că, în cunoaşterea de sine însuşi sau în cea a celuilalt, este dată o comprehensiune spontană a ierarhiei interpretărilor. Un gest trimite la o „Weltanschauung“ şi noi *simţim* asta. Dar nimeni nu a încercat să degaje în mod sistematic semnificaţiile implicate de un act. O singură şcoală a plecat de la aceeaşi evidenţă originară ca şi noi: e şcoala freudiană. Pentru Freud, ca şi pentru noi, un act nu s-ar putea limita la el însuşi: el trimite imediat la structuri mai profunde. Iar psihanaliza este metoda care permite să explicăm aceste structuri. Freud se întreabă ca şi noi: în ce condiţii este posibil ca persoana cutare să săvârşească cutare acţiune particulară? Şi refuză, ca şi noi, să interpreteze acțiunea prin momentul antecedent, adică să conceapă un determinism psihic orizontal. Actul îi pare *simbolic*, adică i se pare că exprimă o dorință mai profundă, care nu s-ar putea interpreta decât pornind de la o determinaţie iniţială a libidoului subiectului. Numai că Freud vizează astfel să constituie un determinism vertical. În plus, concepția sa va trimite în mod necesar, prin acest ocol, la trecutul subiectului. Afectivitatea, pentru el, este la baza actului, sub formă de tendinţe psiho-fiziologice. Dar această afectivitate este în mod originar, la fiecare dintre noi, o tabula rasa: circumstanţele exterioare şi, pentru a spune totul, *istoria* subiectului sunt cele care vor decide dacă o tendință sau alta se va fixa pe cutare sau cutare obiect.

Situaţia copilului în mijlocul familiei e cea care va determina în el naşterea complexului lui Œdip: în alte societăţi, compuse din familii de un alt tip – şi, cum s-a remarcat, de exemplu, la primitivii de pe insulele din Marea Coralilor din Pacific –, acest complex nu s-ar putea forma. În plus, mai sunt şi circumstanţe exterioare care vor decide dacă, la vârsta pubertăţii, acest complex se „lichidează" sau, dimpotrivă, rămâne polul vieţii sexuale. Astfel, şi prin intermediul istoriei, determinismul vertical al lui Freud rămâne axat pe un determinism orizontal. Desigur, cutare act simbolic exprimă o dorinţă subiacentă şi simultană, astfel încât această dorinţă exprimă un complex mai profund, şi aceasta în unitatea unui acelaşi proces psihic; dar complexul nu-i preexistă mai puţin manifestării sale simbolice şi trecutul e cel care l-a constituit aşa cum este, urmând nişte conexiuni clasice: transferare, condensare etc., pe care le aflăm menţionate nu numai în psihanaliză, ci în toate încercările de reconstrucţie deterministă a vieţii psihice. În consecinţă, dimensiunea viitorului nu există pentru psihanaliză. Realitatea-umană pierde una dintre ek-stazele sale şi ea trebuie să se interpreteze doar printr-o regresiune trecut pornind de la prezent. În acelaşi timp, structurile fundamentale ale subiectului, care sunt semnificate de actele sale, nu sunt semnificate *pentru el*, ci pentru un martor obiectiv, care foloseşte metode discursive pentru a explicita aceste semnificaţii. Nici o comprehensiune preontologică a sensului actelor sale nu îi este acordată subiectului. Iar aceasta se înţelege destul de bine de vreme ce, oricum, aceste acte nu sunt decât un efect al trecutului – care este, din principiu, de neatins – în loc să caute să înscrie scopul lor în viitor.

De asemenea, trebuie să ne limităm la a ne inspira din *metoda* psihanalitică, adică trebuie să încercăm să degajăm semnificaţiile unui act pornind de la principiul că orice acţiune, oricât de insignifiantă ar fi, nu este simplul efect al stării psihice anterioare şi nu rezultă dintr-un determinism liniar, ci, dimpotrivă, se integrează ca o structură secundară în structuri globale şi, finalmente, în totalitatea care sunt eu. Altfel, într-adevăr, ar trebui să mă înţeleg sau ca un flux orizontal de fenomene, din care fiecare este condiţionat în exteriorita-

te de către precedentul, sau ca o substanță suportând curgerea lipsită de sens a modurilor sale. Aceste două concepții ne-ar aduce din nou la a confunda pentru-sinele cu în-sinele. Dar dacă acceptăm metoda psihanalizei – și vom reveni îndelung asupra ei în capitolul următor – trebuie s-o aplicăm *în sens invers*. Într-adevăr, noi concepem orice act ca fenomen *comprehensibil* și nu admitem mai mult decât Freud „hazardul" determinist. Dar în loc să înțelegem fenomenul considerat pornind de la trecut, concepem actul comprehensiv ca o întoarcere din viitor către prezent. Modul în care îmi sufăr oboseala nu e câtuși de puțin dependent de hazardul pantei pe care o urc cu greu sau de noaptea mai mult sau mai puțin agitată pe care am petrecut-o: acești factori pot contribui la a-mi constitui oboseala însăși, nu felul în care eu o sufăr. Dar noi refuzăm să vedem în ea, precum un discipol al lui Adler, o expresie a complexului de inferioritate, de exemplu, în sensul în care acest complex ar fi o formațiune anterioară. Că un anume fel furios și rigid de a lupta împotriva oboselii poate exprima ceea ce se numește complex de inferioritate, nu vom nega. Dar insuși complexul de inferioritate este un proiect al propriului meu pentru-sine în lume în prezența celuilalt. Ca atare, el e mereu transcendență, tot ca atare, manieră de a se alege. Eu am *ales* de la început această inferioritate împotriva căreia eu lupt și pe care totuși o recunosc; fără îndoială, ea este anunțată de diversele mele „conduite de eșec"; dar, cu siguranță, nu este nimic altceva decât totalitatea organizată a conduitelor mele de eșec, ca plan proiectat, ca deviză generală a ființei mele, și fiecare conduită de eșec este ea însăși transcendență, de vreme ce eu depășesc de fiecare dată realul către posibilitățile mele: a ceda oboselii, de exemplu, înseamnă a transcende drumul de făcut conferindu-i sensul de „drum prea dificil de parcurs". E imposibil să analizezi în mod serios sentimentul de inferioritate fără să-l determini pornind de la viitor și de la posibilitățile mele. Chiar constatări ca „sunt urât", „sunt prost" etc. sunt, prin natură, anticipații. Nu e vorba de pura constatare a urâțeniei mele, ci de sesizarea coeficientului de adversitate pe care îl prezintă femeile sau societatea la întreprinderile mele. Iar asta nu s-ar putea descoperi decât prin și în alegerea acestor în-

treprinderi. În consecinţă, complexul de inferioritate este proiect liber şi global de mine însumi ca inferior în faţa celuilalt, e modul în care eu aleg să-mi asum fiinţa-mea-pentru-celălalt, soluţia liberă pe care eu o dau existenţei celuilalt, acestui scandal insurmontabil. Astfel, reacţiile mele de inferioritate şi conduitele mele de eşec trebuie înţelese pornind de la libera schiţare a inferiorităţii mele ca alegere de mine însumi în lume. Suntem de acord cu psihanaliştii că orice reacţie umană este, *a priori*, comprehensibilă. Dar le reproşăm tocmai de a nu fi admis această „comprehensibilitate" iniţială, atunci când încearcă să explice reacţia avută în vedere printr-o reacţie anterioară, ceea ce reintroduce mecanismul cauzal: comprehensiunea trebuie să se definească în alt fel. Este comprehensibilă orice acţiune ca proiect de sine însuşi către un posibil. Ea este comprehensibilă mai întâi în măsura în care oferă un conţinut raţional imediat sesizabil – îmi pun raniţa pe pământ *pentru* a mă odihni o clipă –, adică în măsura în care sesizăm imediat posibilul pe care ea îl proiectează şi scopul pe care îl vizează. Ea este apoi comprehensibilă prin faptul că posibilul avut în vedere trimite la alţi posibili, aceştia la alţii şi astfel, succesiv, până la ultima posibilitate care sunt eu. Iar comprehensiunea se face în două sensuri inverse: printr-o psiho-analiză regresivă, se urcă de la actul avut în vedere până la posibilul meu ultim – şi printr-o progresie sintetică, de la acest posibil ultim se coboară din nou până la actul avut în vedere şi i se sesizează integrarea în forma totală.

Această formă, pe care o numim posibilitatea noastră ultimă, nu este *un* posibil printre alţii – fie acesta, după cum vrea Heidegger, posibilitatea de a muri sau de „a nu mai realiza prezenţă în lume". Într-adevăr, orice posibilitate singulară se articulează într-un ansamblu. Dimpotrivă, această posibilitate ultimă trebuie concepută ca sinteza unitară a tuturor posibililor noştri actuali; fiecare din aceşti posibili rezidând in posibilitatea ultimă în stare nediferenţiată până când o circumstanţă particulară vine să-l pună în relief fără a-i suprima prin asta apartenenţa la totalitate. Într-adevăr, am subliniat în a doua parte[1] că aprehendarea perceptivă a unui obiect oarecare se

[1] *Ibid.*, Cap. III, Partea a 2-a.

face pe *fond de lume*. Înţelegeam prin asta că ceea ce psihologii au obiceiul să numească „percepţie“ nu s-ar putea limita la obiectele propriu-zis „văzute“ sau „auzite“ etc. la un moment dat, ci că obiectele vizate trimit prin implicații şi semnificaţii diverse la totalitatea existentului în sine *pornind de la care* ele sunt aprehendate. Astfel, nu este adevărat că eu trec, din aproape în aproape, de la această masă la camera în care sunt, apoi, ieşind, de aici la vestibul, la scară, la stradă, pentru a concepe, în sfârşit, ca rezultat al unei treceri la limită, lumea ca sumă a tuturor existenţilor. Dimpotrivă, eu nu pot percepe un lucru-ustensilă oarecare decât pornind de la totalitatea absolută a tuturor existenților, căci fiinţa mea primară este fiinţă-în-lume. Astfel găsim noi în lucruri, în măsura în care *„există“ lucruri* pentru om, un apel continuu către integrare, care face ca, pentru a le sesiza, să coborâm de la integrarea totală şi imediat realizată, până la cutare structură singulară care nu se interpretează decât prin raport cu această totalitate. Dar dacă, pe de altă parte, *există* o lume, e pentru că noi apărem în lume dintr-o dată şi în totalitate. Într-adevăr, în acelaşi capitol consacrat transcendenţei, am subliniat că în-sinele nu este capabil de nici o unitate mundană prin sine însuşi. Dar apariţia noastră este o pătimire [*passion*], în sensul că ne pierdem în neantizare pentru ca să existe o lume. Astfel, fenomenul primar al fiinţei-în-lume este relația originară între totalitatea în-sinelui sau lumea şi propria mea totalitate detotalizată: eu mă aleg în întregime în lumea întreagă. Şi la fel cum vin *din* lume *la* un *acesta* particular, eu vin din mine însumi ca totalitate detotalizată la schițarea uneia din posibilităţile mele singulare, de vreme ce nu pot sesiza un *acesta* particular pe fond de lume decât cu ocazia unui proiect particular de mine însumi. Dar în acest caz, la fel cum eu nu pot sesiza cutare *acesta* decât pe fond de lume, depăşind-o către cutare sau cutare posibilitate, tot aşa nu pot să mă proiectez dincolo de *acesta* către cutare sau cutare posibilitate decât pe fondul ultimei şi totalei mele posibilităţi. Astfel, ultima şi totala mea posibilitate, ca integrare originară a tuturor posibililor mei singulari, şi lumea, ca totalitate care ajunge la existenţă prin apariţia mea la fiinţă, sunt două noţiuni riguros corelative. Eu

nu pot percepe ciocanul (adică nu pot schiţa actul de a „bate cu ciocanul“) decât pe fond de lume; dar, reciproc, nu pot schiţa acest act de a „bate cu ciocanul“ decât pe fondul totalităţii mele şi pornind de la ea.

Astfel, actul fundamental de libertate este găsit; şi el e cel care îi dă sensul acţiunii particulare pe care eu pot fi adus s-o iau în considerare: acest act constant reînnoit nu se distinge de fiinţa mea; el este alegere de mine însumi în lume şi, totodată, descoperire a lumii. Aceasta ne permite să evităm capcanele inconştientului, pe care psihanaliza le întâlneşte din start. Într-adevăr, ni s-ar putea obiecta, dacă nimic nu este în conştiinţă care să nu fie conştiinţă de a fi, trebuie ca această alegere fundamentală să fie alegere *conştientă*; or, puteţi afirma că sunteţi conştient, atunci când cedaţi oboselii, de toate implicaţiile pe care le presupune acest act? Vom răspunde că suntem perfect conştienţi. Doar că această conştiinţă însăşi trebuie să aibă drept limită structura conştiinţei în general şi a alegerii pe care o facem.

În ceea ce o priveşte pe aceasta din urmă, trebuie insistat pe faptul că nu e vorba câtuşi de puţin de o alegere deliberată. Şi asta nu pentru că ea ar fi *mai puţin* conştientă sau *mai puţin* explicită decât o deliberare, ci, dimpotrivă, pentru că ea este fundamentul oricărei deliberări şi, aşa cum am văzut, o deliberare cere o interpretare pornind de la o alegere originară. Trebuie să te aperi de iluzia care face din libertatea originară o *punere* de motive şi de mobiluri ca *obiecte*, apoi o *decizie* pornind de la aceste motive şi de la aceste mobiluri. Dimpotrivă, din momentul în care există motiv şi mobil, adică apreciere a lucrurilor şi a structurilor lumii, există deja punere de scopuri şi, în consecinţă, alegere. Dar asta nu înseamnă că alegerea profundă ar fi inconştientă. Ea e totuna cu conştiinţa pe care o avem despre noi înşine. Această conştiinţă, se ştie, n-ar putea fi decât nepoziţională: ea este conştiinţă-noi de vreme ce nu se distinge de fiinţa noastră. Iar cum fiinţa noastră este chiar alegerea noastră originară, conştiinţa (de) alegere este identică cu conştiinţa pe care o avem (despre) noi. Trebuie să fii conştient pentru a alege şi trebuie să alegi pentru a fi conştient. Alegere şi conştiinţă sunt unul şi acelaşi lucru. E ceea ce

mulți psihologi au simțit atunci când au declarat despre conștiința că ea „este selecție". Dar, din cauză că nu au urmat această selecție până la fundamentul său ontologic, ei au rămas pe un teren în care selecția părea o funcție gratuită a unei conștiințe rămase, în rest, substanțială. E ceea ce, mai ales, i-am putea reproșa lui Bergson. Dar dacă o ferm stabilit despre conștiință că ea este neantizare, se înțelege că a avea conștiință de noi înșine și a ne alege sunt același lucru. E ceea ce explică dificultățile pe care moraliști ca Gide le-au întâlnit atunci când au vrut să definească puritatea sentimentelor. Ce diferență există, întreba Gide[1], între un sentiment vrut și un sentiment *resimțit*? La drept vorbind, nu e nici una: „a vrea să iubești" și a iubi sunt unul și același lucru, de vreme ce a iubi înseamnă a se alege ca iubind dându-ți seama că iubești. Dacă *πάθος*-ul este liber, el este alegere. Am subliniat destul – mai ales în capitolul care tratează temporalitatea – că *cogito*-ul cartezian trebuie să fie lărgit. De fapt, am văzut, a căpăta conștiință (de) sine nu înseamnă niciodată a căpăta conștiința clipei, deoarece clipa nu este decât o viziune a spiritului și, chiar dacă ar exista, o conștiință care s-ar sesiza în clipă n-ar mai sesiza *nimic*. Eu nu pot căpăta conștiință de mine decât ca un *cutare* om, angajat în cutare sau cutare acțiune, scontând pe cutare sau cutare succes, temându-se de cutare sau cutare rezultat și, prin ansamblul acestor anticipații, schițându-și în întregime *figura*. Și chiar așa mă sesizez, în acest moment în care scriu; eu nu sunt simpla conștiință perceptivă a mâinii mele care trasează semne pe hârtie, sunt cu mult în fața acestei mâini, ajung până la terminarea cărții și până la semnificația acestei cărți – și a activității filosofice în general – în viața mea; iar în cadrul acestui proiect, adică în cadrul a ceea ce sunt, se inserează anumite proiecte către posibilități mai restrânse, ca acelea de a expune cutare idee în cutare sau cutare manieră sau de a înceta să scriu pentru o clipă sau de a răsfoi o lucrare în care să caut cutare sau cutare referință etc. Numai că eroarea ar fi să crezi că acestei alegeri globale îi corespunde o conștiință analitică și diferențiată. Proiectul meu ultim și inițial – căci el este ambele în același timp – este, vom

[1] *Jurnalul Falsificatorilor de bani.*

vedea, întotdeauna schiţa unei soluţii a problemei fiinţei. Dar această soluţie nu este mai întâi concepută, apoi realizată: noi *suntem* această soluţie, o facem să existe prin însuşi angajamentul nostru şi n-am putea-o sesiza decât trăind-o. Astfel, noi suntem mereu prezenţi, în întregime, în noi înşine, dar tocmai pentru că suntem în întregime prezenţi nu putem spera să avem o conştiinţă analitică şi detaliată a ceea ce suntem. De altfel, această conştiinţă n-ar putea fi decât nonthetică.

Dar, pe de altă parte, lumea ne trimite exact, prin chiar articularea sa, imaginea a ceea ce suntem. Nu în sensul că noi am putea – am văzut-o, de altfel – să descifram această imagine, adică să o detaliem şi să o supunem analizei –, ci pentru că lumea ne apare în mod necesar aşa cum suntem noi; într-adevăr, depăşind-o către noi înşine, o facem să apară aşa cum este. Noi alegem lumea – nu în contextura sa în-sine, ci în semnificaţia sa – alegându-ne. Căci negaţia internă, prin care, negând despre noi că am fi lumea, o facem să apară ca lume, n-ar putea exista decât dacă ea este, în acelaşi timp, proiecţie către un posibil. Chiar modul în care eu mă încredinţez neînsufleţitului, în care mă abandonez corpului meu – sau, dimpotrivă, în care îi înfrunt şi pe unul şi pe celălalt – e cel care face să apară corpul meu şi lumea neînsufleţită, cu valoarea lor proprie. În consecinţă, şi aici mă bucur de o deplină conştiinţă de mine însumi şi de proiectele mele fundamentale şi, de această dată, această conştiinţă este poziţională. Numai că, tocmai pentru că este poziţională, ceea ce-mi oferă ea este imaginea transcendentă a ceea ce eu sunt. Valoarea lucrurilor, rolul lor instrumental, apropierea şi depărtarea lor reale (care sunt fără legătură cu apropierea şi depărtarea lor spaţială) nu fac nimic altceva decât să-mi schiţeze imaginea, adică alegerea. Veşmântul meu (uniformă sau costum, cămaşă lejeră sau scrobită) neglijent sau îngrijit, rafinat sau comun, mobilele, strada pe care locuiesc, oraşul în care stau, cărţile de care mă înconjor, distracţiile pe care le caut, tot ceea ce este al meu, adică finalmente lumea de care am continuu conştiinţă – cel puţin în calitate de semnificaţie implicată de obiectul pe care-l privesc sau pe care-l folosesc –, totul îmi comunică alegerea mea, adi-

că ființa mea. Dar structura conștiinței poziționale este în așa fel încât eu nu pot reduce această cunoaștere la o sesizare subiectivă de mine însumi și mă trimite la alte obiecte pe care le produc sau de care dispun în legătură cu ordinea celor precedente, fără a putea să-mi dau seama că, în felul acesta, îmi sculptez din ce în ce mai mult figura în lume. Astfel avem din plin conștiință de alegerea care suntem. Iar dacă se obiectează că ar trebui, după aceste remarce, să avem conștiință nu de *a-fi-aleși*, ci de a ne *alege*, vom răspunde că această conștiință se exprimă prin dublul „sentiment" al angoasei și al responsabilității. Angoasă, abandon, responsabilitate, fie în surdină, fie în plină forță, constituie, într-adevăr, *calitatea* conștiinței noastre, în măsura în care aceasta este simplă și pură libertate.

Adineauri puneam o întrebare: am cedat oboselii, spuneam noi, și, fără îndoială, *aș fi putut* face altfel, dar *cu ce preț*? Suntem acum în măsură să răspundem. Într-adevăr, analiza noastră tocmai ne-a arătat că acest act nu era *gratuit*. Desigur, el nu se explica printr-un mobil sau un motiv conceput drept conținutul unei „stări" de conștiință anterioare; el trebuia să fie interpretat pornind de la un proiect originar din care făcea parte integrantă. De acum înainte, devine evident că nu se poate presupune că actul ar fi putut fi modificat fără să presupună, în același timp, o modificare fundamentală a alegerii mele originare de mine însumi. Acest mod de a ceda oboselii și de a mă lăsa să cad pe marginea drumului exprimă o anume rigiditate inițială față de corpul meu și de în-sinele neînsuflețit. El se plasează în cadrul unei anumite viziuni a lumii, în care dificultățile pot părea „să nu merite truda de a fi suportate" și în care mobilul, fiind pură conștiință nonthetică și, în consecință, proiect inițial de sine către un scop absolut (un anume aspect al în-sinelui-pentru-sine), este tocmai sesizare a lumii (căldură, depărtare a orașului, zădărnicie a eforturilor etc.) ca *motiv* să-mi încetez mersul. Astfel, acest *posibil*: a mă opri, nu-și capătă, *în teorie*, sensul decât în și prin ierarhia posibililor care sunt eu pornind de la posibilul ultim și inițial. Asta nu implică faptul că eu *trebuie, în mod necesar*, să mă opresc, ci doar că nu pot refuza să mă opresc, decât printr-o conversiune radicală a ființei-mele-în-lume,

adică printr-o bruscă metamorfoză a proiectului meu iniţial, adică printr-o altă alegere de mine însumi şi a scopurilor mele. Această modificare este, de altfel, mereu posibilă. Angoasa, care, atunci când este dezvăluită, îi exprimă conştiinţei noastre libertatea noastră, este martora acestei modificări perpetue a proiectului nostru iniţial. În angoasă, noi nu sesizăm doar faptul că posibilii pe care-i proiectăm sunt continuu măcinaţi de libertatea noastră viitoare, ci ne aprehendăm şi alegerea, adică pe noi înşine, ca *nejustificabilă,* adică ne sesizăm alegerea ca nederivând din nici o realitate anterioară şi ca, dimpotrivă, trebuind să servească drept fundament ansamblului de semnificaţii care constituie realitatea. Nejustificabilitatea nu este doar recunoaşterea subiectivă a contingenţei absolute a fiinţei noastre, ci şi cea a interiorizării şi a reluării pe socoteala noastră a acestei contingenţe. Căci alegerea – vom vedea – ieşită din contingenţa în-sinelui pe care îl neantizează o deplasează pe planul determinaţiei gratuite a pentru-sinelui de către el însuşi. Astfel, suntem continuu angajaţi în alegerea noastră şi continuu conştienţi de faptul că noi înşine putem brusc inversa această alegere şi răsturna dispoziţia, căci noi proiectăm viitorul prin chiar fiinţa noastră şi îl măcinăm continuu prin chiar libertatea noastră existenţială, anunţându-ne nouă înşine ceea ce suntem prin viitor şi fără influenţă asupra acestui viitor, care rămâne mereu *posibil* fără a trece vreodată la rangul de *real.* Astfel, suntem continuu *ameninţaţi* de neantizarea alegerii noastre actuale, perpetuu ameninţaţi să ne alegem – şi, ca urmare, să devenim – alţii decât suntem. Din simplul fapt că alegerea noastră este absolută, ea este *fragilă,* adică punând prin ea libertatea noastră, punem totodată posibilitatea sa perpetuă de a deveni un *dincoace* paseificat pentru un dincolo care voi fi.

Totuşi, să înţelegem bine că alegerea noastră actuală este astfel încât nu ne oferă nici un *motiv* ca s-o paseificăm printr-o alegere ulterioară. Într-adevăr, ea e cea care creează în mod originar toate motivele şi toate mobilurile care ne pot conduce la acţiuni parţiale, ea e cea care dispune lumea cu semnificaţiile sale, complexele-ustensile ale sale şi coeficientul său de adversitate. Această schimbare absolută,

care ne ameninţă de la naştere până la moarte, rămâne continuu imprevizibilă şi incomprehensibilă. Chiar dacă noi avem în vedere alte atitudini fundamentale ca *posibile*, nu le considerăm niciodată decât din afară, în calitate de comportamente ale celuilalt. Iar dacă încercăm să raportăm conduitele noastre la ele, ele nu-şi vor pierde pentru asta caracterul de exterioritate şi de transcendenţe-transcendate. Într-adevăr, a le „înţelege" ar însemna deja a le fi ales. Vom reveni la asta.

În plus, nu trebuie să ne reprezentăm alegerea originară ca „producându-se de la o clipă la alta"; ar însemna să revenim la concepţia instantaneistă despre conştiinţă din care un Husserl n-a putut ieşi. De vreme ce, dimpotrivă, conştiinţa e cea care se temporalizează, trebuie conceput că alegerea originară desfăşoară timpul şi e totuna cu unitatea celor trei ek-staze. A ne alege, înseamnă a ne neantiza, adică a face ca un viitor să vină să ne anunţe ceea ce suntem conferindu-i un sens trecutului nostru. Astfel, nu există o succesiune de clipe separate de neanturi, ca la Descartes, şi în aşa fel încât alegerea mea din clipa $t$ să nu poată acţiona asupra alegerii mele din clipa $t_1$. A alege înseamnă a face să apară, o dată cu angajamentul meu, o anume extensiune finită de durată concretă şi continuă, care este chiar cea care mă separă de realizarea posibililor mei originari. Astfel, libertate, alegere, neantizare, temporalizare nu sunt decât unul şi acelaşi lucru.

Totuşi *clipa* nu este o zadarnică invenţie a filosofilor. Desigur, nu există câtuşi de puţin clipă subiectivă atunci când m-am angajat în sarcina mea; de exemplu, în acest moment în care scriu, încercând să-mi sesizez şi să-mi pun în ordine ideile, nu există pentru mine clipă, nu există decât o continuă urmărire-urmărită a mea însumi către scopurile care mă definesc (explicaţia ideilor care trebuie să facă fondul acestei lucrări); şi totuşi, noi suntem continuu *ameninţaţi de clipă*. Adică noi suntem în aşa fel încât, prin chiar alegerea libertăţii noastre, putem mereu face să apară clipa ca ruptură a unităţii noastre ek-statice. Ce este, deci, clipa? Clipa n-ar putea fi decupată în procesul de temporalizare a unui proiect concret: tocmai am arătat asta. Dar ea n-ar putea nici să fie asimilată cu capătul iniţial sau cu capătul

final (dacă trebuie să existe) al acestui proces. Căci şi unul, şi celălalt din aceste capete sunt ataşate din interior la totalitatea procesului şi fac parte integrantă din el. Ele nu au deci, nici unul, nici celălalt, decât una din caracteristicile clipei: într-adevăr, capătul iniţial este ataşat la procesul căruia îi este capăt iniţial prin aceea că este începutul *său*. Dar, pe de altă parte, el este limitat de un neant anterior prin aceea că este *un* început. Capătul final este ataşat la procesul pe care-l încheie prin faptul că este sfârşitul *său*: ultima notă îi aparţine melodiei. Dar el e urmat de un neant care îl limitează prin faptul că el este *un* sfârşit. Clipa, dacă trebuie să poată exista, trebuie să fie limitată de un dublu neant. Acesta nu este câtuşi de puţin conceptibil dacă trebuie să fie dat anterior tuturor proceselor de temporalizare, am arătat asta. Dar în însăşi dezvoltarea temporalizării noastre, noi putem produce clipe dacă anumite procese apar pe prăbuşirea proceselor anterioare. Clipa va fi atunci un început *şi* un sfârşit. Într-un cuvânt, dacă sfârşitul unui proiect coincide cu începutul unui alt proiect, se va ivi o realitate temporală ambiguă, care va fi limitată de un neant anterior în măsura în care ea este început şi de un neant posterior în măsura în care este sfârşit. Dar această structură temporală nu va fi concretă decât dacă începutul îşi apare lui însuşi ca sfârşit al procesului pe care-l paseifică. Un început care apare ca sfârşit al unui proces anterior, aceasta trebuie să fie clipa. Ea nu va exista, deci, decât dacă ne suntem nouă înşine început şi sfârşit în unitatea unui acelaşi act. Or, este exact ceea ce se produce în cazul unei modificări radicale a proiectului nostru fundamental. Într-adevăr, prin libera alegere a acestei modificări, noi temporalizăm un proiect care suntem noi şi ne anunţăm printr-un viitor fiinţa pe care am ales-o; astfel, prezentul pur îi aparţine noii temporalizări ca început şi îşi primeşte de la viitorul care tocmai a apărut natura sa proprie de început. Într-adevăr, doar viitorul e cel care poate reveni asupra prezentului pur pentru a-l califica drept început, altfel acest prezent nu ar fi decât un prezent oarecare. În consecinţă, prezentul alegerii îi aparţine deja, ca structură integrată, noii totalităţi începute. Dar, pe de altă parte, nu se poate ca această alegere să nu se determine *în legătură* cu trecutul pe care îl

are spre a fi. Ea este chiar, din principiu, decizie de a sesiza ca trecut alegerea căreia i se substituie. Un ateu convertit nu e câtuşi de puţin un credincios pur şi simplu: este un credincios care a negat prin el însuşi ateismul, care şi-a paseificat în el proiectul de a fi ateu. Astfel, noua alegere apare ca început în măsura în care ea este un sfârşit şi ca sfârşit în măsura în care e început; ea este limitată de către un dublu neant şi, ca atare, ea realizează o spărtură în unitatea ek-statică a ființei noastre. Totuşi, clipa nu este ea însăşi decât un neant, căci, oriunde ne-am îndrepta privirea, nu vom sesiza decât o temporalizare continuă, care va fi, după direcţia privirii noastre, sau seria terminată şi închisă care tocmai a trecut, antrenându-şi cu ea capătul său final, sau temporalizarea vie care începe şi al cărei capăt iniţial este înghiţit şi antrenat de către posibilitatea viitoare.

Astfel, orice alegere fundamentală defineşte direcţia urmăririi-urmărite în acelaşi timp în care se temporalizează. Asta nu înseamnă că ea *dă un elan iniţial*, nici că ar exista ceva ca o achiziţie de care aş putea profita atâta timp cât mă menţin în limitele acestei alegeri. Dimpotrivă, neantizarea se urmăreşte în mod continuu şi, ca urmare, reluarea liberă şi continuă a alegerii este indispensabilă. Numai că această reluare nu se face din *clipă în clipă* atâta vreme cât eu îmi reiau în mod liber alegerea: atunci înseamnă că nu există clipă; reluarea este atât de strâns ataşată de ansamblul procesului încât ea nu are nici o semnificaţie instantanee, nici nu poate avea. Dar tocmai pentru că este liberă şi în mod continuu reluată de către libertate, alegerea mea are drept limită însăşi libertatea; adică este bântuită de spectrul clipei. Atâta vreme cât îmi voi *relua* alegerea, paseificarea procesului se va face în perfectă continuitate ontologică cu prezentul. Procesul paseificat rămâne organizat după neantizarea prezentă sub forma unei *cunoaşteri*, adică sub formă de semnificaţie trăită şi interiorizată, fără să fie vreodată *obiect* pentru conştiinţa care se proiectează către scopurile sale proprii. Dar, tocmai pentru că sunt liber, am mereu posibilitatea de a pune ca obiect trecutul meu imediat. Asta înseamnă că, în vreme ce conştiinţa mea anterioară era pură conştiinţă nepoziţională (a) trecutului, în măsura în care se constituia ea în-

săşi ca negaţie internă a realului coprezent şi îşi anunţa sensul prin scopuri puse ca „*re*-luate“, din momentul noii alegeri conştiinţa îşi pune propriul său trecut ca obiect, adică îl *apreciază* şi îşi ia reperele în raport cu el. Acest act de obiectivare a trecutului imediat este totuna cu noua alegere a altor scopuri: el contribuie la a face să apară clipa ca spărtură neantizatoare a temporalităţii.

Înţelegerea rezultatelor obţinute prin această analiză va fi mai uşoară pentru cititor dacă le comparăm cu o altă teorie a libertăţii, de exemplu cu cea a lui Leibniz. Pentru Leibniz, ca şi pentru noi, când Adam ia mărul, ar fi fost *posibil* să nu-l ia. Dar pentru el, ca şi pentru noi, implicaţiile acestui gest sunt atât de numeroase şi de ramificate încât, în final, a declara că ar fi fost posibil ca Adam să nu ia mărul înseamnă a spune că un alt Adam ar fi fost posibil. În felul acesta, contingenţa lui Adam este totuna cu libertatea sa, de vreme ce această contingenţă înseamnă că acest Adam *real* este înconjurat de o infinitate de Adami posibili, din care fiecare este caracterizat, în raport cu Adamul real, printr-o alterare uşoară sau profundă a tuturor atributelor sale, adică, finalmente, a substanţei sale. Pentru Leibniz deci, libertatea cerută de realitatea-umană este organizarea a trei noţiuni diferite: este liber cel care: 1° se determină în mod raţional să facă un act; 2° este astfel încât acest act se înţelege total prin însăşi natura celui care l-a comis; 3° este contingent, adică există în aşa fel încât alţi indivizi, săvârşind alte acte în legătură cu aceeaşi situaţie, ar fi fost posibili. Dar, din cauza conexiunii necesare a posibililor, un alt gest al lui Adam nu ar fi fost posibil decât pentru şi printr-un alt Adam, iar existenţa unui alt Adam ar implica-o pe cea a unei alte lumi. Recunoaştem, împreună cu Leibniz, că gestul lui Adam angajează întreaga persoană a lui Adam şi că un alt gest s-ar fi făcut inţeles în lumina şi în limitele altei personalităţi a lui Adam. Dar Leibniz recade într-un necesitarism total opus ideii de libertate atunci când plasează formula însăşi a substanţei lui Adam la început, ca o premisă care va determina actul lui Adam ca pe una din concluziile sale parţiale, adică atunci când constrânge ordinea cronologică să nu mai fie decât o expresie simbolică a ordinii logice. Rezultă, într-adevăr, pe de o parte, că actul

este în mod riguros implicat de către însăşi esenţa lui Adam şi că, de asemenea, contingenţa, care face posibilă libertatea, după Leibniz, se află în întregime conţinută în esenţa lui Adam. Iar această esenţă nu este câtuşi de puţin aleasă de către Adam însuşi, ci de către Dumnezeu. De asemenea, este adevărat că actul săvârşit de Adam decurge în mod necesar din esenţa lui Adam şi că prin asta el depinde de Adam însuşi şi de nici un altul, ceea ce este, cu siguranţă, o condiţie a libertăţii. Dar esenţa lui Adam, ea, este un *dat* pentru Adam însuşi: Adam nu a ales-o, el n-a putut alege să fie Adam. În consecinţă, el nu poartă deloc responsabilitatea ființei sale. Prin urmare, are puţină importanţă că i se poate atribui, o dată ce este dat, responsabilitatea relativă a actului său. Pentru noi, dimpotrivă, Adam nu se defineşte deloc printr-o esenţă, căci esenţa este, pentru realitatea-umană, ulterioară existenţei. El se defineşte prin alegerea scopurilor sale, adică prin apariţia unei temporalizări ek-statice care nu are nimic în comun cu ordinea logică. Astfel, contingenţa lui Adam exprimă alegerea finită pe care el a făcut-o de el însuşi. Dar de acum încolo, ceea ce îi anunţă *persoana* sa este viitor şi nu trecut; el alege să-şi anunţe ceea ce este prin scopurile către care el se proiectează – adică prin totalitatea gusturilor, a inclinaţiilor, a urilor sale etc., în măsura în care există o organizare tematică şi un *sens* inerent pentru această totalitate. N-am putea astfel cădea sub obiecţia pe care i-o făceam lui Leibniz atunci când spuneam: „Desigur, Adam a ales să ia mărul, dar el nu a ales să fie Adam." Într-adevăr, pentru noi, problema libertăţii se plasează la nivelul alegerii lui Adam de către el însuşi, adică al determinării esenţei de către existenţă. În plus, recunoaştem, împreună cu Leibniz, că un alt gest al lui Adam, implicând un alt Adam, implică o altă lume, dar noi nu înţelegem prin „altă lume" o asemenea organizare a composibililor în care un alt Adam posibil îşi află locul: pur şi simplu, unei alte ființe-în-lume a lui Adam îi va corespunde revelaţia unei alte feţe a lumii. În sfârşit, pentru Leibniz, gestul posibil al celuilalt Adam, fiind organizat într-o altă lume posibilă, preexistă din eternitate, în calitate de posibil, realizării lui Adam contingent şi real. Şi aici esenţa precede existenţa, pentru Leibniz, iar ordinea cronologi-

că depinde de ordinea eternă a logicului. Pentru noi, dimpotrivă, posibilul nu este decât pură şi informă posibilitate de a fi altul, atâta timp cât el nu este *existat* ca posibil printr-un nou proiect al lui Adam către posibilităţi noi. Astfel, posibilul lui Leibniz rămâne, pentru totdeauna un posibil abstract, în vreme ce, pentru noi, posibilul nu apare decât posibilizându-se, adică venind să-i anunţe lui Adam ceea ce el este. Prin urmare, ordinea explicaţiei psihologice la Leibniz vine din trecut spre prezent, chiar în măsura în care această succesiune exprimă ordinea eternă a esenţelor; totul este, finalmente, încremenit în eternitatea logică şi singura contingenţă este cea a principiului, ceea ce înseamnă că Adam este un postulat al inteligenţei divine. Pentru noi, dimpotrivă, ordinea interpretării este riguros *cronologică*, ea nu caută câtuşi de puţin să *reducă* timpul la o înlănţuire pur logică (*raţiune*) sau logico-cronologică (*cauză*, determinism). Ea se interpretează deci pornind de la viitor.

Dar faptul asupra căruia merită să insistăm mai ales este că întreaga noastră analiză precedentă este pur *teoretică*. Doar *în teorie* un alt gest al lui Adam nu este posibil decât în limitele unei răsturnări totale a scopurilor prin care Adam se alege ca Adam. Am prezentat lucrurile în felul acesta – şi de aceea am putut părea leibnizieni – pentru a ne expune la început vederile cu maximum de simplitate. De fapt, realitatea este mult mai complexă. Pentru că, într-adevăr, ordinea de interpretare este pur cronologică şi nu logică: *comprehensiunea* unui act pornind de la scopurile originare puse de către libertatea pentru-sinelui nu este o *intelecţie*. Iar ierarhia descendentă a posibililor, de la posibilul ultim şi iniţial până la posibilul derivat pe care vrem să-l înţelegem, nu are nimic în comun cu seria deductivă care merge de la un principiu la consecinţa sa. În primul rând, legătura posibilului derivat (a înfrunta oboseala sau a i te abandona) cu posibilul fundamental nu este o legătură de *deductibilitate*. Este o legătură între totalitate şi structură parţială. Vederea proiectului total ne permite să „înţelegem" structura singulară considerată. Dar gestaltiştii ne-au arătat că pregnanţa formelor totale nu exclude variabilitatea anumitor structuri secundare. Există anumite linii pe care

eu i le pot adăuga sau i le pot scoate unei figuri date fără a-i altera caracterul specific. Dimpotrivă, există altele a căror adăugare antrenează dispariția imediată a figurii și apariția unei alte figuri. Același lucru se întâmplă în ceea ce privește raportul posibililor secundari cu posibilul fundamental sau totalitatea formală a posibililor mei. Semnificația posibilului secundar avut în vedere trimite întotdeauna, desigur, la semnificația totală care sunt eu. Dar alți posibili l-ar fi putut înlocui pe acesta fără ca semnificația totală să se altereze, adică ei ar fi putut indica, de asemenea, și la fel de bine, această totalitate drept forma care ar permite să-i înțelegem – sau, în ordinea ontologică a realizării, ei ar fi putut la fel de bine să fie proiectați ca mijloace de a ajunge la totalitate și în lumina acestei totalități. Într-un cuvânt, comprehensiunea este interpretarea unei legături de fapt și nu sesizarea unei necesități. Astfel, interpretarea psihologică a actelor noastre trebuie să revină frecvent la noțiunea stoică a „indiferenților". Pentru a scăpa de oboseală, e indiferent că mă așez pe marginea drumului sau că fac o sută de pași în plus pentru a mă opri la hanul pe care-l zăresc de departe. Asta înseamnă că sesizarea formei complexe și globale pe care am ales-o drept posibilul meu ultim *nu ajunge* să dea socoteală de alegerea unuia dintre posibili mai degrabă decât a celuilalt. Aici avem de-a-face nu cu un act lipsit de mobiluri și de motive, ci cu o invenție spontană de mobiluri și de motive care, plasându-se în cadrul alegerii mele fundamentale, o îmbogățește prin aceasta. De asemenea, fiecare *acesta* trebuie să apară pe fond de lume și în perspectiva facticității mele, dar nici facticitatea mea și nici lumea nu permit să se înțeleagă de ce eu percep acum acest pahar mai degrabă decât această călimară ca formă ridicându-se pe fond. În raport cu acești indiferenți, libertatea noastră este întreagă și necondiționată. Acest fapt de a alege un posibil indiferent, apoi de a-l abandona pentru un altul, nu va face, de altfel, să apară *clipa* ca decupaj al duratei: dimpotrivă, aceste libere alegeri se integrează, toate – chiar dacă sunt succesive și contradictorii –, în unitatea proiectului meu fundamental. Asta nu înseamnă câtuși de puțin că trebuie să le percepem ca gratuite: într-adevăr, oricare ar fi ele, se vor interpreta întotdeauna pornind

de la alegerea originară şi, în măsura în care ele o îmbogăţesc şi o concretizează, vor aduce mereu cu ele mobilul lor, deci conştiinţa motivului lor sau, dacă preferăm, aprehendarea situaţiei ca articulată în cutare sau cutare fel.

În plus, ceea ce va face aprecierea riguroasă a legăturii posibilului secundar cu posibilul fundamental deosebit de delicată este că nu există nici un barem *a priori* la care ne-am putea raporta pentru a decide vizavi de această legătură. Dimpotrivă, pentru-sinele însuşi este cel care alege să socotească posibilul secundar drept semnificativ pentru posibilul fundamental. Acolo unde avem impresia că subiectul liber întoarce spatele scopului său fundamental, introducem adesea coeficientul de eroare al observatorului, adică ne folosim de cântare proprii pentru a aprecia raportul actului avut în vedere cu scopurile ultime. Dar pentru-sinele, în libertatea sa, nu inventează doar scopurile sale primare şi secundare: el inventează totodată întreg sistemul de interpretare care permite să le legăm unele de altele. Nu ar putea fi vorba deci, în nici un caz, de a stabili un sistem de comprehensiune universal al posibililor secundari pornind de la posibilii primari; ci, în fiecare caz, subiectul trebuie să furnizeze pietrele sale de încercare şi criteriile sale personale.

În sfârşit, pentru-sinele poate lua decizii voluntare în opoziţie cu scopurile fundamentale pe care le-a ales. Aceste decizii nu pot fi decât voluntare, adică reflexive. Într-adevăr, ele nu pot proveni decât dintr-o eroare comisă cu bună sau rea-credinţă asupra scopurilor pe care eu le urmăresc, iar această eroare nu poate fi comisă decât dacă ansamblul mobilurilor care sunt eu sunt descoperite în calitate de obiect de către conştiinţa reflexivă. Conştiinţa nereflectată, fiind proiecţie spontană de sine către posibilităţile sale, nu se poate înşela niciodată asupra ei înseşi: într-adevăr, trebuie să ne ferim de a numi eroare de sine erorile de apreciere referitoare la situaţia obiectivă – erori care pot antrena în lume consecinţe absolut opuse celor pe care doream să le atingem, fără ca totuşi să fi existat necunoaştere a scopurilor propuse. Dimpotrivă, atitudinea reflexivă antrenează mii de posibilităţi de eroare, nu în măsura în care ea sesizează mobilul pur –

conştiinţa reflectată adică – ca un cvasi-obiect, ci în măsura în care un vizează să constituie prin intermediul acestei conştiinţe reflectate veritabile obiecte psihice care, ele, sunt obiecte doar probabile, aşa cum am văzut în capitolul III al părţii a doua, şi care pot fi chiar obiecte false. Este deci posibil pentru mine, în funcţie de erori asupra mea însumi, să-mi impun în mod reflexiv, adică pe planul voluntar, proiecte care contrazic proiectul meu iniţial, fără ca totuşi să-mi modific fundamental proiectul iniţial. În felul acesta, de exemplu, dacă proiectul meu iniţial urmăreşte să mă aleg ca inferior în mijlocul celorlalţi (ceea ce se numeşte complex de inferioritate) şi dacă bâlbâiala, de exemplu, este un comportament care se înţelege şi se interpretează pornind de la proiectul primar, eu pot, din raţiuni sociale şi printr-o necunoaştere a propriei mele alegeri de inferioritate, să decid să mă vindec de bâlbâială. Pot chiar *realiza asta* fără ca totuşi să fi încetat a mă simţi şi a mă dori inferior. Într-adevăr, îmi va fi de ajuns să folosesc nişte mijloace tehnice pentru a obţine un rezultat. Este ceea ce se numeşte de obicei îndreptare voluntară de sine. Dar aceste rezultate nu vor face decât să *deplaseze* infirmitatea de care sufăr: o alta se va naşte în locul ei, care va exprima în felul său scopul total pe care-l urmăresc. Cum această ineficacitate profundă a actului voluntar îndreptat asupra sa poate surprinde, vom analiza mai îndeaproape exemplul ales.

Se impune să remarcăm mai întâi că alegerea scopurilor totale, deşi în întregime liberă, nu este în mod necesar, nici chiar în mod frecvent operată cu plăcere. Nu trebuie să confundăm necesitatea de a ne alege, în care ne aflăm, cu voinţa de putere. Alegerea poate fi operată cu resemnare sau cu indispoziţie, ea poate fi o fugă, se poate realiza cu rea-credinţă. Ne putem alege ca fugind, ca inaccesibil, ezitant etc.; putem alege chiar să nu ne alegem: în aceste diferite cazuri, scopurile sunt puse dincolo de o situaţie de fapt, iar responsabilitatea acestor scopuri ne revine: oricare ar fi fiinţa noastră, ea este alegere; şi depinde de noi să ne alegem ca „mare" sau „nobil" sau „josnic" sau „umilit". Dar dacă am ales umilirea ca însăşi ţesătura fiinţei noastre, ne vom realiza ca umilit, înăcrit, inferior etc. Nu este vorba aici de

*daturi* lipsite de semnificaţie. Ci cel care se realizează ca umilit se constituie prin aceasta ca un *mijloc* de a atinge anumite scopuri: umilirea aleasă poate fi, de exemplu, asimilată, ca masochismul, unui instrument destinat să ne elibereze de existenţa-pentru-sine, ea poate fi un proiect de a revoca libertatea noastră angoasantă în favoarea celorlalţi; proiectul nostru poate fi de a face ca fiinţa-noastră-pentru-sine să fie absorbită de fiinţa-noastră-pentru-celălalt. Oricum, „complexul de inferioritate“ nu poate apărea decât dacă este fundat pe o liberă aprehendare a fiinţei-noastre-pentru-celălalt. Această fiinţă-pentru-celălalt, ca *situaţie*, va acţiona în calitate de *motiv*, dar trebuie pentru asta ca ea să fie descoperită printr-un *mobil* care nu este altul decât liberul nostru proiect. Astfel, inferioritatea simţită şi trăită este instrumentul ales pentru a ne face asemănători unui *lucru*, adică pentru a ne face să existăm ca exterior pur în mijlocul lumii. Dar e de la sine înţeles că ea trebuie să fie trăită conform cu *natura* pe care i-o conferim prin această alegere, adică în ruşine, mânie şi amărăciune. Astfel, *a alege* inferioritatea nu vrea să însemne a se mulţumi resemnat cu o *aurea mediocritas*, înseamnă a produce şi a asuma revoltele şi disperarea care constituie revelaţia acestei inferiorităţi. Eu mă pot încăpăţâna, de exemplu, să mă manifest într-o anume categorie de lucrări şi de opere *pentru că* sunt inferior aici, în vreme ce, în cutare alt domeniu, aş putea fără dificultate să ating media. Am ales acest efort infructuos tocmai pentru că e infructuos: fie pentru că prefer să fiu ultimul – mai degrabă decât să mă pierd în masă –, fie pentru că am ales descurajarea şi ruşinea ca mijloc mai bun de a ajunge la *fiinţă*. Dar e de la sine înţeles că eu nu pot *alege* drept câmp de acţiune domeniul în care sunt inferior decât dacă această alegere implică *voinţa* reflectată de a fi superior aici. A alege să fii un artist inferior înseamnă a alege în mod necesar *să vrei* să fii un mare artist, altfel inferioritatea n-ar fi nici suportată, nici recunoscută: într-adevăr, a alege să fii un modest artizan nu implică defel căutarea inferiorităţii, este un simplu exemplu de alegere a finitudinii. Dimpotrivă, alegerea inferiorităţii implică realizarea constantă a unei *distanţe* între scopul urmărit de către voinţă şi scopul obţinut. Artistul care se doreşte

mare şi care se alege inferior menţine în mod intenţionat această distanţă, el este ca Penelopa şi distruge noaptea ceea ce face ziua. În acest sens, în momentul realizărilor sale artistice, el se menţine constant pe planul *voluntar* şi etalează din această cauză o energie disperată. Dar însăşi voinţa sa este de *rea-credinţă*, adică ea evită recunoaşterea adevăratelor scopuri alese de către conştiinţa spontană şi constituie obiecte psihice false drept *mobiluri* pentru a putea delibera asupra acestor mobiluri şi a se decide să plece de la ele (iubirea gloriei, iubirea frumosului etc.). Aici voinţa nu este defel opusă alegerii fundamentale, ci, dimpotrivă, ea nu se înţelege în scopurile sale şi în reaua sa credinţă de principiu decât din perspectiva alegerii fundamentale a inferiorităţii. Mai mult, dacă, în calitate de conştiinţă reflexivă, ea constituie cu rea-credinţă obiecte psihice false în calitate de mobiluri, dimpotrivă, în calitate de conştiinţă nereflectată şi nonthetică (de) sine, ea este conştiinţă (de) a fi de rea-credinţă şi, prin urmare, conştiinţă (a) proiectului fundamental urmărit de către pentru-sine. Astfel, divorţul dintre conştiinţa spontană şi voinţă nu este un dat de fapt pur constatat. Dimpotrivă, această dualitate este proiectată şi realizată iniţial de către libertatea noastră fundamentală; ea nu se concepe decât în şi prin unitatea profundă a proiectului nostru fundamental, care este de a ne alege ca inferior. Dar, cu siguranţă, acest divorţ implică faptul că deliberarea voluntară decide, cu rea-credinţă, să compenseze sau să mascheze inferioritatea noastră prin opere al căror scop profund este, dimpotrivă, să ne permită *să măsurăm* această inferioritate. Astfel, se vede, analiza noastră ne permite să acceptăm cele două planuri în care Adler situează complexul de inferioritate: ca şi el, noi admitem o dezvoltare stufoasă şi prost echilibrată de acte, de lucrări şi de afirmaţii destinate să compenseze sau să ascundă acest sentiment profund. Dar: 1° Noi ne ferim să concepem recunoaşterea fundamentală ca inconştientă: ea este cu atât mai departe de a fi inconştientă cu cât ea constituie însăşi reaua-credinţă a voinţei. De aceea, noi nu stabilim între cele două planuri avute în vedere diferenţa dintre inconştient şi conştient, ci pe cea care separă conştiinţa nereflectată şi fundamentală de conştiinţa reflectată, care

îi este tributară. 2° Conceptul de rea-credinţă – am stabilit-o în prima parte – ne pare că trebuie să îl înlocuiască pe cel al cenzurii, al refulării şi al inconştientului, de care se foloseşte Adler. 3° Unitatea conştiinţei, aşa cum i se revelează ea *cogito*-ului, este prea profundă pentru ca noi să admitem această sciziune în două planuri fără ca ea să fie reluată de o intenţie sintetică mai profundă care reduce un plan la celălalt şi le unifică. Astfel că noi sesizăm o semnificaţie în plus la complexul de inferioritate: complexul de inferioritate nu este doar recunoscut, dar această recunoaştere este *alegere*; voinţa nu caută doar să mascheze această inferioritate prin afirmaţii instabile şi şubrede, ci ea este străbătută de o intenţie mai profundă, care *alege* tocmai slăbiciunea şi instabilitatea acestor afirmaţii, în intenţia de a face mai vizibilă această inferioritate de care noi pretindem că fugim şi pe care o vom simţi în ruşine şi în sentimentul eşecului. Astfel, cel care suferă de „Minderwertigkeit"* a *ales* să fie propriul său călău. El a ales ruşinea şi suferinţa, dar asta nu înseamnă, dimpotrivă, că el trebuie să simtă bucurie atunci când ele se realizează cu maximă violenţă.

Dar pentru că sunt aleşi cu rea-credinţă de către o voinţă care se produce în limitele proiectului nostru iniţial, aceşti noi posibili nu se realizează mai puţin, într-o anumită măsură, *împotriva* proiectului iniţial. În măsura în care vrem să ne ascundem inferioritatea, tocmai pentru a o *crea*, noi putem voi să ne suprimăm timiditatea şi bâlbâiala care exprimă pe plan spontan proiectul nostru iniţial de inferioritate. Vom întreprinde atunci un efort sistematic şi reflectat pentru a face să dispară aceste manifestări. Facem aceste încercări în starea de spirit în care sunt bolnavii care tocmai au găsit psihanalistul. Adică ne străduim, pe de o parte, într-o înfăptuire pe care, pe de altă parte, o refuzăm: astfel, bolnavul se decide în mod voluntar să găsească psihanalistul pentru a fi vindecat de anumite tulburări pe care nu le mai poate ascunde; şi, din simplul fapt că el se dă pe mâna medicului, se expune riscului de a fi tămăduit. Dar, pe de altă parte, dacă se expune acestui risc, e pentru a se convinge pe el însuşi că a făcut, în zadar, totul pentru a fi tămăduit şi, deci, este nevindecabil. El abordează

* (germ.) inferioritate (*n.tr.*).

deci tratamentul psihanalitic cu rea-credință și rea-voință. Toate eforturile sale vor avea drept scop să-l facă să eșueze, totuși continuă, în mod voluntar, să i se supună. În mod asemănător, psihoastenicii pe care Janet i-a studiat *suferă* de o obsesie pe care o întrețin în mod intenționat și *vor* să fie vindecați de ea. Dar *voința* lor de a fi vindecați de ea are drept scop să afirme aceste obsesii ca *suferințe* și, în consecință, să le realizeze în toată violența lor. Se știe ce urmează, bolnavul nu-și poate mărturisi obsesiile, se zvârcolește pe jos, plânge în hohote, dar nu se decide să facă confesiunea cerută. Ar fi zadarnic să vorbim aici de o luptă a voinței contra bolii: aceste procese se derulează în unitatea ek-statică a relei-credințe, la o ființă care este ceea ce nu este și nu este ceea ce este. Tot așa, atunci când psihanalistul este pe punctul de a sesiza proiectul inițial al bolnavului, acesta abandonează tratamentul sau se apucă să mintă. În zadar s-ar explica aceste rezistențe printr-o rebeliune sau neliniște inconștientă: cum deci ar putea fi informat inconștientul de progresul cercetării psihanalitice dacă el nu este, tocmai, o conștiință? Dar dacă bolnavul își joacă până la capăt jocul, trebuie ca el să suporte o vindecare parțială, adică trebuie să producă în el dispariția fenomenelor morbide care l-au determinat să recurgă la ajutorul unui medic. Astfel, el va fi ales cel mai mic rău: venit pentru a se convinge că este nevindecabil, el este obligat – pentru a evita să-și perceapă proiectul în plină lumină și, ca urmare, să-l neantizeze și să devină în mod liber altul – să plece mimând vindecarea. În mod asemănător, metodele pe care le voi folosi pentru a mă vindeca de bâlbâială și de timiditate au putut fi încercate cu rea-credință. Dar asta nu înseamnă mai puțin că nu pot fi constrâns să le recunosc eficacitatea. În acest caz, timiditatea și bâlbâiala vor dispărea: este răul cel mai mic. O încredere artificială și volubilă le va înlocui. Dar cu aceste vindecări e ca și cu vindecarea isteriei prin tratament electric. Se știe că acest tratament poate provoca dispariția unei contracții isterice a piciorului, dar, după cum se va vedea câtva timp mai apoi, contracția va reapărea la braț. Înseamnă că vindecarea isteriei nu se poate realiza decât în totalitate, căci isteria este un proiect totalitar al pentru-sinelui. Tratamentele parțiale nu fac decât să-i

deplaseze manifestările. Astfel, vindecarea timidităţii sau a bâlbâielii este consimţită şi aleasă într-un proiect care duce la realizarea altor tulburări, de exemplu chiar la realizarea unei încrederi zadarnice şi la fel de dezechilibrate. Într-adevăr, cum apariţia unei decizii *voluntare* îşi află mobilul în alegerea liberă fundamentală a scopurilor mele, ea nu poate ataca aceste scopuri decât în aparenţă: deci doar în cadrul proiectului meu fundamental poate avea voinţa eficacitate; eu nu mă pot „elibera" de „complexul meu de inferioritate" decât printr-o radicală modificare a proiectului meu, care n-ar putea câtuşi de puţin să-şi găsească motivele şi mobilurile în proiectul anterior, nici chiar în suferinţele şi ruşinile pe care le sufăr, căci acestea au drept destinaţie expresă să-mi *realizeze* proiectul de inferioritate. Astfel, nu pot nici măcar concepe, atâta timp cât sunt „în" complexul de inferioritate, că aş putea să ies din el, căci chiar dacă visez să ies din el, acest vis îşi are funcţia sa precisă, care este de a mă aduce în stare de a simţi mai mult abjecţia stării mele, el nu se poate interpreta deci decât în şi prin intenţia inferiorizatoare. Şi totuşi, în fiecare moment, eu sesizez această alegere iniţială drept contingentă şi nejustificabilă, în fiecare moment sunt deci pe punctul de a o considera brusc *în mod obiectiv* şi, prin urmare, de a o depăşi şi a o paseifica făcând să apară *clipa eliberatoare*. De aici angoasa mea, teama că am să fiu brusc exorcizat, că am să devin radical altul; dar de aici şi apariţia frecventă de „conversiuni" care fac să se metamorfozeze total proiectul meu originar. Aceste conversiuni, care nu au fost studiate de către filosofi, au inspirat, dimpotrivă, adesea, literaţii. Să ne amintim *clipa* în care Philoctète al lui Gide îşi abandonează până şi ura, proiectul său fundamental, raţiunea sa de a fi şi fiinţa sa; să ne amintim *clipa* în care Raskolnikov decide să se denunţe. Aceste clipe extraordinare şi minunate, în care proiectul anterior se prăbuşeşte în trecut în lumina unui proiect nou care apare pe ruinele sale şi care nu face încă decât să se schiţeze, în care umilirea, angoasa, bucuria, speranţa se unesc strâns, în care lăsăm să ne scape pentru a prinde şi prindem pentru a lăsa să ne scape, au părut adesea să furnizeze imaginea cea mai clară şi mai emoţionantă a libertăţii noastre. Dar ele nu sunt decât o manifestare a ei printre atâtea altele.

Astfel prezentat, „paradoxul" ineficacităţii deciziilor voluntare va părea mai inofensiv: înseamnă că, prin voinţă, noi ne putem *construi* în întregime, dar că voinţa care prezidează la această construcţie îşi găseşte ea însăşi sensul în proiectul originar pe care ea poate să pară că-l neagă; că, prin urmare, această construcţie are o cu totul altă funcţie decât cea pe care o afişează; şi că, în sfârşit, ea nu poate atinge decât structuri de detaliu şi că nu va modifica niciodată proiectul originar din care a ieşit, nu mai mult decât pot consecinţele unei teoreme să se întoarcă împotriva ei şi să o schimbe.

La capătul acestei lungi discuţii se pare că am ajuns să precizăm puţin comprehensiunea noastră ontologică a libertăţii. Se impune acum să reluăm într-o vedere de ansamblu diferitele rezultate obţinute.

1° O primă privire asupra realităţii-umane ne învaţă că, pentru ea, a fi se reduce la a face. Psihologii secolului al XIX-lea, care au arătat structurile motrice ale înclinaţiilor, ale atenţiei, ale percepţiei etc., au avut dreptate. Doar că mişcarea însăşi este act. Astfel, nu găsim nici un *dat* în realitatea-umană, în sensul în care temperamentul, caracterul, pasiunile, principiile raţiunii ar fi nişte *data* dobândite sau înnăscute, existând în maniera lucrurilor. Simpla analiză empirică a fiinţei-umane o arată ca pe o unitate organizată de conduite sau de „comportamente". A fi ambiţios, laş sau irascibil înseamnă, pur şi simplu, a se comporta în cutare sau cutare mod, în cutare sau cutare circumstanţă. Behavioriştii au avut dreptate să considere că singurul studiu psihologic pozitiv ar trebui să fie cel al conduitelor în situaţii riguros definite. La fel cum lucrările lui Janet şi ale gestaltiştilor ne-au pus în situaţia să descoperim conduitele emoţionale, tot aşa trebuie să vorbim de conduitele perceptive, de vreme ce percepţia nu se concepe niciodată în afara unei atitudini faţă de lume. Chiar atitudinea dezinteresată a savantului, Heidegger a arătat-o, este o luare de poziţie dezinteresată faţă de obiect şi, prin urmare, o conduită printre celelalte. Astfel, realitatea-umană nu este mai întâi, pentru a acţiona mai apoi, ci a fi pentru ea, înseamnă a acţiona, iar a înceta să acţioneze, înseamnă a înceta să fie.

2° Dar dacă realitatea-umană este acţiune, asta înseamnă, evident, că determinarea sa la acţiune este ea însăşi acţiune. Dacă refuzăm

acest principiu şi dacă admitem că ea poate fi determinată la acţiune de către o stare anterioară a lumii sau de către ea însăşi, asta înseamnă a pune un *dat* la originea seriei. Aceste *acte* ar dispărea atunci în calitate de acte pentru a face loc unei serii de *mişcări*. În felul acesta, noţiunea de conduită se distruge pe ea însăşi la Janet şi la behaviorişti. Existenţa actului implică autonomia sa.

3° De altfel, dacă actul nu este pură *mişcare*, el trebuie să se definească printr-o *intenţie*. În orice fel am considera această intenţie, ea nu poate fi decât o depăşire a datului către un rezultat de obţinut. Într-adevăr, acest dat, fiind pură prezenţă, n-ar putea ieşi din sine. Tocmai pentru că este, el este în mod total şi unic ceea ce este. El n-ar putea da, deci, seamă de un fenomen care-şi trage tot sensul dintr-un rezultat de atins, adică dintr-un inexistent. Atunci când psihologii, de exemplu, fac din înclinaţie o stare de fapt, ei nu văd că îi smulg orice caracter de *apetit* (*ad-petitio*). Într-adevăr, dacă înclinaţia sexuală se poate diferenţia de somn, de exemplu, asta nu poate fi decât prin scopul său şi, cu siguranţă, acest scop nu este. Psihologii ar fi trebuit să se întrebe care ar putea să fie structura ontologică a unui fenomen ca cel care îşi anunţă ceea ce este prin ceva ce nu este încă. Intenţia, care este structura fundamentală a realităţii-umane, nu poate deci, în nici un caz, să se explice printr-un dat, chiar dacă se pretinde că emană din el. Dar dacă vrem s-o interpretăm prin scopul său, trebuie să ne ferim să-i conferim acestui scop o existenţă de *dat*. Într-adevăr, dacă am putea admite că scopul este dat anterior efectului prin care este atins, ar trebui atunci să-i acordăm acestui scop un fel de fiinţă-în-sine în sânul neantului său şi o virtute de atracţie de tip magic, în esenţă. Nu am mai ajunge, de altfel, să înţelegem legătura unei realităţi-umane date cu un scop dat, în alt fel decât ca pe cea a conştiinţei-substanţă cu realitatea-substanţă din tezele realiste. Dacă tendinţa, sau actul, trebuie să se interpreteze prin scopul său, e pentru că intenţia are drept structură de a-şi *pune* scopul în afara sa. Astfel, intenţia se face să fie alegând scopul care o anunţă.

4° Intenţia fiind alegere a scopului şi lumea revelându-se prin intermediul conduitelor noastre, alegerea intenţională a scopului e cea

care revelează lumea, iar lumea se revelează aşa sau aşa (în cutare sau cutare ordine) după scopul ales. Scopul, luminând lumea, este o stare *a* lumii de obţinut şi neexistând încă. Intenţia este conştiinţă thetică *a* scopului. Dar ea nu poate să fie asta decât făcându-se conştiinţă nonthetică a propriei sale posibilităţi. Astfel, scopul *meu* poate fi o masă bună, dacă mi-e foame. Dar această masă, proiectată dincolo de drumul prăfuit pe care merg, ca *sensul* acestui drum (el merge *către* un hotel în care este pusă masa, în care mâncărurile sunt pregătite, unde sunt aşteptat etc.), nu poate fi sesizată decât corelativ cu proiectul meu nonthetic către propria mea posibilitate de a mânca această masă. Astfel, printr-o apariţie dublă, dar unitară, intenţia luminează lumea pornind de la un scop încă neexistent şi se defineşte ea însăşi prin alegerea posibilului său. Scopul meu este o anumită stare obiectivă a lumii, posibilul meu este o anumită structură a subiectivităţii mele; unul i se revelează conştiinţei thetice, celălalt se întoarce asupra conştiinţei nonthetice pentru a o caracteriza.

5° Dacă datul nu poate explica intenţia, trebuie ca aceasta să realizeze prin însăşi apariţia sa o ruptură cu datul, oricare ar fi el. N-ar putea fi altfel, căci, dacă lucrurile ar sta altfel, am avea o plenitudine prezentă care i-ar urma, în continuitate, unei plenitudini prezente şi n-am putea prefigura viitorul. Această ruptură este, de altfel, necesară *aprecierii* datului. Într-adevăr, niciodată datul nu ar putea fi un motiv pentru o acţiune dacă el n-ar fi apreciat. Dar această apreciere nu poate fi realizată decât printr-un recul în raport cu datul, o punere între paranteze a datului, care presupune tocmai o ruptură a continuităţii. În plus, aprecierea, dacă nu trebuie să fie gratuită, trebuie să se facă în lumina a ceva. Iar acest ceva, care ne serveşte la a aprecia datul, nu poate fi decât scopul. Astfel, intenţia, printr-o aceeaşi apariţie unitară, pune scopul, se alege şi apreciază datul pornind de la scop. În aceste condiţii, datul este apreciat în funcţie de ceva care nu este încă; numai prin lumina neființei este luminată ființa-în-sine. Rezultă de aici o dublă coloratură neantizatoare a datului: pe de o parte, el este neantizat datorită faptului că ruptura cu el îl face să piardă orice eficacitate asupra intenţiei; pe de altă parte, el suportă o nouă

neantizare din cauză că i se redă această eficacitate pornind de la un neant, aprecierea. Realitatea-umană, fiind act, nu se poate concepe decât ca ruptură cu datul, în fiinţa sa. Ea este fiinţa care face să *existe* datul rupând-o cu el şi luminându-l la lumina încă-neexistentului.

6° Această necesitate pentru dat de a nu apărea decât în cadrele unei neantizări care-l revelează e totuna cu *negaţia internă* pe care o descriam în partea a doua. Ar fi zadarnic să ne închipuim că ar putea exista conştiinţă fără dat: ea ar fi atunci conştiinţă (de) ea însăşi în calitate de conştiinţă de nimic, adică neantul absolut. Dar dacă ea există pornind de la dat, asta nu înseamnă, câtuşi de puţin, că datul o condiţionează: conştiinţa este, pur şi simplu, negaţie a datului, ea există ca degajare a unui anume dat existent şi ca angajament către un anume scop încă neexistent. Dar, în plus, această negaţie internă nu poate fi decât faptul unei fiinţe care este în continuu recul în raport cu sine însăşi. Dacă nu ar fi propria sa negaţie, ea ar fi ceea ce este, adică un dat pur şi simplu; din această cauză, ea nu ar avea nici o legătură cu nici un alt *datum*, de vreme ce datul, prin natură, nu este decât ceea ce este. Astfel, orice posibilitate de apariţie a unei lumi ar fi exclusă. Ca să nu *fie* un dat, trebuie ca pentru-sinele să se constituie continuu ca un recul în raport cu sine, adică să se lase în urma lui ca un *datum* care el deja nu mai este. Această caracteristică a pentru-sinelui implică faptul că el este fiinţa care nu găseşte *nici un ajutor*, *nici un punct de sprijin* în ceea ce el *era*. Dimpotrivă, pentru-sinele este liber şi poate face să existe o lume pentru că el este *fiinţa care are spre a fi ceea ce ea era în lumina a ceea ce ea va fi*. Libertatea pentru-sinelui apare deci ca *fiinţa* sa. Dar cum această libertate nu este un dat, nici o proprietate, ea nu poate fi decât alegându-se. Libertatea pentru-sinelui este mereu *angajată*; nu e aici vorba de o libertate care ar fi putere nedeterminată şi care ar preexista alegerii sale. Noi nu ne sesizăm niciodată decât ca alegere în curs de a se face. Dar libertatea este, pur şi simplu, faptul că această alegere este mereu necondiţionată.

7° O astfel de alegere, făcută fără punct de sprijin şi care îşi dictează ei înseşi motivele, poate să pară şi este, într-adevăr, *absurdă*. Asta

fiindcă libertatea este *alegere* a ființei sale, dar nu *fundament* al ființei sale. Vom reveni asupra acestui raport dintre libertate și facticitate în capitolul de față. Ne va fi de-ajuns să spunem, pentru moment, că realitatea-umană se poate alege așa cum vrea, dar nu poate să nu se aleagă, ea nu poate nici măcar refuza să fie: sinuciderea, într-adevăr, este alegere și afirmare a ființei. Prin această ființă care îi este *dată*, ea participă la contingența universală a ființei și, chiar prin asta, la ceea ce numeam absurditate. Această alegere este absurdă nu pentru că este fără rațiune, ci pentru că nu a existat posibilitate de a nu alege. Oricare ar fi, alegerea este fundamentată și reacaparată de către ființă, căci ea este alegere care este. Dar ceea ce trebuie remarcat aici este că această alegere nu este absurdă în sensul în care, într-un univers rațional, ar apărea un fenomen care nu ar fi unit cu celelalte prin *rațiuni*: ea este absurdă sensul că ea este cea prin care toate fundamentele și toate rațiunile vin la ființă, cea prin care însăși noțiunea de absurd primește un sens. Ea este absurdă ca fiind dincolo de toate rațiunile. Astfel, libertatea nu este pur și simplu contingența în măsura în care se întoarce către ființa sa pentru a o clarifica în lumina scopului său, ea este perpetuă scăpare de contingență, ea este interiorizare, neantizare și subiectivizare a contingenței care, astfel modificată, trece în întregime în gratuitatea alegerii.

8° Proiectul liber este fundamental, căci el este ființa mea. Nici ambiția, nici pasiunea de a fi iubit, nici complexul de inferioritate nu pot fi considerate ca proiecte fundamentale. Dimpotrivă, trebuie ca ele să fie înțelese pornind de la un prim proiect, care se recunoaște prin aceea că nu se mai poate interpreta pornind de la nici un altul și care este total. O metodă fenomenologică specială va fi necesară pentru a explica acest proiect inițial. Ea e cea pe care o numim psihanaliză existențială. Vom vorbi despre ea în capitolul următor. Chiar de pe acum, noi putem spune că proiectul fundamental care sunt eu este un proiect ce vizează nu raporturile mele cu cutare sau cutare obiect particular al lumii, ci ființa-mea-în-lume în totalitate și că – de vreme ce lumea însăși nu se revelează decât în lumina unui scop – acest proiect pune drept scop un anumit tip de raport eu ființa pe care pentru-

sinele vrea să-l întreţină. Acest proiect nu este defel instantaneu, căci el nu ar putea să fie „în timp". El nu este nici netemporal, pentru a-şi „oferi timpul" mai apoi. De aceea, noi respingem „alegerea caracterului inteligibil" a lui Kant. Structura alegerii implică, în mod necesar, ca ea să fie alegere în lume. O alegere care ar fi alegere *pornind de la nimic*, alegere *în pofida a nimic* nu ar fi alegere de nimic şi s-ar neantiza ca alegere. Nu există decât alegere fenomenală, însă fenomenul este aici absolutul. Dar în însăşi apariţia sa el se temporalizează, de vreme ce el face ca un viitor să vină să lumineze prezentul şi să-l constituie ca prezent dând pentru „data" în-sine semnificaţia de *paseitate*. Totuşi, nu trebuie să înţelegem prin asta că proiectul fundamental este coextensiv întregii „vieţi" a pentru-sinelui. Libertatea fiind fiinţă-fără-sprijin şi fără-trambulină, proiectul, pentru a fi, trebuie să fie în mod constant reînnoit. Eu mă aleg perpetuu şi nu pot niciodată să fiu în calitate de a-fi-fost-ales, altfel aş cădea în simpla şi pura existenţă a în-sinelui. Necesitatea de a mă alege perpetuu este totuna cu urmărirea-urmărită care sunt. Dar, tocmai pentru că este vorba de o *alegere*, această alegere, în măsura în care se operează, indică în general alte alegeri ca posibile. Posibilitatea acestor alte alegeri nu este niciodată explicitată, nici pusă, ci este trăită în sentimentul de nejustificabilitate, şi ea e cea care se exprimă prin faptul *absurdităţii* alegerii mele şi, în consecinţă, a fiinţei mele. În felul acesta, libertatea mea îmi macină libertatea. Într-adevăr, fiind liber, eu proiectez posibilul meu total, dar stabilesc prin asta că sunt liber şi că pot mereu să neantizez acest proiect primar şi să-l paseific. Astfel, în momentul în care pentru-sinele are intenţia să-şi sesizeze şi să-şi anunţe printr-un neant proiectat ceea ce el este, el se sustrage lui însuşi, căci stabileşte chiar prin asta că poate să fie altul decât este. Îi va fi suficient să-şi expliciteze nejustificabilitatea pentru a face să apară *clipa*, adică apariţia unui nou proiect pe prăbuşirea celui vechi. Totuşi, din moment ce apariţia noului proiect are drept condiţie expresă neantizarea celui vechi, pentru-sinele nu poate să-şi confere o existenţă nouă: din momentul în care respinge proiectul perimat în trecut, el are spre a fi acest proiect sub forma lui „eram" – asta în-

seamnă că acest proiect perimat îi aparţine de acum încolo situaţiei sale. Nici o lege de a fi nu poate fixa un număr *a priori* diferitelor proiecte care eu sunt: existenţa pentru-sinelui condiţionează, într-adevăr, esenţa sa. Trebuie consultată istoria fiecăruia pentru a-ţi face, în legătură cu fiecare pentru-sine singular, o idee aparte. Proiectele noastre particulare, care vizează realizarea în lume a unui scop particular, se integrează în proiectul global care suntem noi. Dar tocmai pentru că suntem în întregime alegere şi act, aceste proiecte parţiale nu sunt determinate de proiectul global: ele trebuie să fie ele însele alegeri, şi o anume marjă de contingenţă, de imprevizibilitate şi de absurd îi este lăsată fiecăruia dintre ele, deşi fiecare proiect, în măsura în care se proiectează, fiind specificaţie a proiectului global cu ocazia unor elemente particulare ale situației, se înțelege mereu în raport cu totalitatea ființei-mele-în-lume.

Prin aceste câteva observaţii, socotim a fi descris libertatea pentru-sinelui în existenţa sa originară. Dar se va fi remarcat că această libertate cere un dat, nu în calitate de condiţie a sa, ci cu mai multe însuşiri: mai întâi, libertatea nu se concepe decât ca neantizare a unui dat (§5) şi, în măsura în care ea este negaţie internă şi conştiinţă, ea participă (§6) la necesitatea care îi ordonă conştiinței să fie conştiinţă *de* ceva. În plus, libertatea este libertate de a alege, dar nu libertatea de a nu alege. Într-adevăr, a nu alege înseamnă a alege să nu alegi. Rezultă deci de aici că alegerea este fundament al ființei-alese, dar nu fundament al alegerii. De unde absurditatea (§7) libertăţii. Aici încă, ea ne trimite la un dat, care nu este altul decât însăşi facticitatea pentru-sinelui. În sfârşit, proiectul global, deşi luminând lumea în totalitatea sa, se poate specifica cu ocazia cutărui sau cutărui element al situaţiei şi, în consecință, a contingenţei lumii. Toate aceste remarce ne trimit, deci, la o problemă dificilă: cea a raporturilor libertăţii cu facticitatea. Ea reuneşte, de altfel, obiecţiile concrete care, cu siguranţă, ni se vor aduce: pot eu alege să fiu mare dacă sunt mic? să am două braţe dacă sunt ciung? etc., care se referă doar la „limitele" pe care situaţia mea de fapt le-ar aduce liberei mele alegeri de mine în-

sumi. Se impune, deci, să examinăm celălalt aspect al libertăţii, „reversul" său: relaţia sa cu facticitatea.

## II
## *Libertate şi facticitate: situaţia*

Argumentul decisiv folosit de către bunul-simţ împotriva libertăţii constă în a ne aminti neputinţa noastră. Departe de a ne putea modifica situaţia după bunul nostru plac, se pare că noi nu ne-am putea schimba pe noi înşine. Eu nu sunt „liber" nici să scap de soarta clasei mele, a naţiunii mele, a familiei mele, nici măcar să-mi clădesc puterea sau averea, nici să-mi înving dorinţele cele mai insignifiante sau obiceiurile. Mă nasc muritor, francez, eredosifilitic sau tuberculos. Povestea unei vieţi, oricare ar fi ea, este istoria unui eşec. Coeficientul de adversitate al lucrurilor este în aşa fel încât trebuie ani de răbdare pentru a obţine cel mai infim rezultat. În plus, trebuie „să te supui naturii pentru a o comanda", adică pentru a-ţi strecura acţiunea în verigile lanţului determinismului. Mai degrabă decât pare „a se face", omul pare „a fi făcut" de climă şi pământ, de rasă şi clasă, limbă, de istoria colectivităţii din care face parte, ereditate, circumstanţe individuale ale copilăriei sale, obişnuinţe dobândite, de marile şi micile evenimente ale vieţii sale.

Acest argument nu i-a tulburat niciodată în mod profund pe partizanii libertăţii umane: Descartes, cel dintâi, recunoştea totodată că voinţa este infinită şi că trebuie „să încercăm să ne învingem pe noi mai degrabă decât soarta". Înseamnă că se impune să facem aici nişte distincţii; numeroase fapte enunţate de către determinişti n-ar putea fi luate în considerare. Coeficientul de adversitate al lucrurilor, în special, n-ar putea fi un argument împotriva libertăţii noastre, căci *prin noi*, adică prin punerea prealabilă a unui scop, apare acest coeficient de adversitate. Cutare stâncă, care manifestă o rezistenţă profundă dacă vreau s-o deplasez, va fi, dimpotrivă, un ajutor preţios dacă vreau s-o escaladez pentru a contempla peisajul. În ea însăşi – dacă este posibil să ai în vedere ceea ce poate să fie în ea însăşi – ea

este neutră, adică așteaptă să fie luminată de un scop pentru a se manifesta ca adversar ori ca auxiliar. Mai mult, nu se poate manifesta într-o manieră sau alta decât în interiorul unui complex-ustensil deja stabilit. Fără târnăcoape și piolete, cărările deja trasate, tehnica ascensiunii, stânca nu ar fi nici ușor, nici anevoios de urcat; problema nu s-ar pune, ea nu ar suporta nici un raport, de nici un fel, cu tehnica alpinismului. Astfel, deși lucrurile brute (ceea ce Heidegger numește „existenții bruți") ar putea de la început să ne limiteze libertatea de acțiune, însăși libertatea noastră e cea care trebuie în prealabil să constituie cadrul, tehnica și scopurile în raport cu care ele se vor manifesta ca limite. Dacă stânca însăși se revelează ca „prea dificil de urcat" și dacă trebuie să renunțăm la ascensiune, nu putem să nu remarcăm faptul că ea nu s-a revelat astfel decât pentru că fusese în mod originar sesizată ca „de urcat"; libertatea noastră e deci cea care constituie limitele pe care ea le va întâlni apoi. Desigur, după aceste remarce, rămâne un *residuum* de nerostit și de negândit care-i aparține în-sinelui avut în vedere și care face că, într-o lume luminată de libertatea noastră, cutare stâncă va fi mai propice escaladării și cutare alta nu. Dar, departe ca acest *reziduu* să fie în mod originar o limită a libertății, datorită lui – adică în-sinelui brut ca atare – apare ea ca libertate. Într-adevăr, simțul comun va admite, împreună cu noi, că ființa denumită *liberă* e cea care poate să-și *realizeze* proiectele. Dar pentru ca actul să poată comporta o *realizare*, se impune ca simpla proiecție a unui scop posibil să se distingă *a priori* de realizarea acestui scop. Dacă e suficient să concep pentru a realiza, iată-mă cufundat într-o lume asemănătoare celei a visului, în care posibilul nu se mai distinge deloc de real. Sunt condamnat de acum înainte să văd lumea modificându-se după placul schimbărilor *conștiinței* mele, nu pot să practic, în raport cu concepția mea, „punerea între paranteze" și suspendarea judecății care vor distinge o simplă ficțiune de o alegere reală. Obiectul apărând din momentul în care este conceput pur și simplu, el nu va mai fi nici ales, nici măcar dorit. Distincția dintre simpla *dorință*, *reprezentarea* pe care aș putea s-o aleg și *alegere* fiind abolită, libertatea dispare o dată cu ea. Suntem liberi atunci când

termenul ultim prin care ne anunţăm ceea ce suntem este un *scop*, adică nu un existent real, ca cel care, in supoziţia pe care am făcut-o, ar veni să ne satisfacă dorinţa, ci un obiect care nu există încă. Dar, în consecinţă, acest *scop* n-ar putea fi transcendent decât dacă este separat de noi şi, în acelaşi timp, accesibil. Doar un ansamblu de existenţi reali ne poate separa de acest scop, astfel încât acest scop nu poate fi conceput decât ca stare de-venit a existenţilor reali care mă separă de el. El nu este altceva decât schiţa unei categorii de existenţi, adică a unei serii de dispoziţii de luat pentru existenţi pe fundamentul relaţiilor lor actuale. Într-adevăr, prin negaţia internă, pentru-sinele luminează existenţii în raporturile lor reciproce prin scopul pe care-l pune şi proiectează acest scop pornind de la determinaţiile pe care le sesizează în existent. Nu există cerc, am văzut asta, căci apariţia pentru-sinelui se face dintr-o dată. Dar, dacă este astfel, însăşi ordinea existenţilor îi este indispensabilă libertăţii înseşi. Prin ei este ea separată şi regăsită în raport cu scopul pe care ea îl urmăreşte şi care îi anunţă ceea ce ea este. Astfel încât rezistenţele pe care libertatea le dezvăluie în existent, departe de a fi o primejdie pentru libertate, nu fac decât să-i permită să apară ca libertate. Nu poate exista pentru-sine liber decât ca angajat într-o lume rezistentă. În afara acestui angajament, noţiunile de libertate, determinism, necesitate îşi pierd până şi sensul.

În plus, trebuie să precizăm, împotriva simţului comun, că formula „a fi liber“ nu înseamnă „a obţine ceea ce ai vrut“, ci „a te determina să vrei (în sensul larg de a alege) prin tine însuţi“. Altfel spus, succesul nu are, câtuşi de puţin, importanţă pentru libertate. Disputa care opune simţul comun filosofilor vine aici dintr-o neînţelegere: conceptul empiric şi popular de „libertate“, produs de circumstanţe istorice, politice şi morale, echivalează cu „facultatea de a obţine scopurile alese“. Conceptul tehnic şi filosofic de libertate, singurul pe care-l luăm în considerare aici, înseamnă doar: autonomie a alegerii. Trebuie, totuşi, remarcat că alegerea, fiind identică cu *a face*, presupune, pentru a se distinge de vis şi de dorinţă, un început de realizare. Astfel, nu vom spune că un captiv este tot timpul liber să iasă din închisoare, ceea ce ar fi absurd, nici că el este mereu liber să dorească

eliberarea, ceea ce ar fi un adevăr la mintea cocoşului, ci că el este mereu liber să caute să evadeze (sau să se elibereze) –, adică, oricare i-ar fi condiţia, el îşi poate proiecta evadarea şi îşi poate afla valoarea proiectului printr-un început de acţiune. Descrierea noastră a libertăţii, nedistingând între a alege şi a face, ne obligă să renunţăm dintr-o dată la distincţia dintre intenţie şi act. Nu s-ar mai putea separa intenţia de act, precum gândirea de limbajul care o exprimă şi, după cum cuvântul nostru ne arată care este gândirea noastră, tot aşa actele noastre ne învaţă despre intenţiile noastre, adică ne permit să le degajăm, să le schematizăm şi să facem din ele obiecte, în loc să ne limităm să le trăim, adică să căpătăm despre ele o conştiinţă nonthotică. Această distincţie esenţială între libertatea alegerii şi libertatea de a obţine a fost văzută, cu siguranţă, de Descartes, după stoicism. Ea pune un capăt tuturor discuţiilor asupra lui „a vrea" şi „a putea", care îi opun şi astăzi pe partizanii şi pe adversarii libertăţii.

Nu e mai puţin adevărat că libertatea întâlneşte sau pare să întâlnească nişte limite, din cauza *datului* pe care-l depăşeşte sau îl neantizează. A arăta că coeficientul de adversitate al lucrului şi caracterul său de *obstacol* (adăugat la caracterul său de ustensilă) este indispensabil existenţei unei libertăţi, înseamnă a te servi de un argument cu două tăişuri, căci, dacă îţi permite să stabileşti că libertatea nu este anulată de către dat, el indică, pe de altă parte, ceva ca o condiţionare ontologică a libertăţii. Nu am fi îndreptăţiţi să spunem, ca anumiţi filosofi contemporani: fără obstacol, nici libertate? Şi cum nu putem admite că libertatea îşi creează propriul său obstacol – ceea ce este absurd pentru cine a înţeles ce este o spontaneitate –, pare să existe aici un fel de prioritate ontologică a în-sinelui asupra pentru-sinelui. Trebuie deci să considerăm remarcele anterioare ca simple încercări pentru a pregăti terenul şi a lua de la început problema facticităţii.

Am stabilit că pentru-sinele este liber. Dar asta nu înseamnă că el ar fi propriul său fundament. Dacă a fi liber ar însemna a fi propriul său fundament, ar trebui ca libertatea să decidă în legătură cu *existenţa* fiinţei sale. Iar această necesitate se poate înţelege în două fe-

luri. Mai întâi, ar trebui ca libertatea să decidă în legătură cu faptul-său-de-a-fi-liberă, adică nu doar ca ea să fie alegere a unui scop, ci să fie alegere de ea însăşi ca libertate. Asta ar presupune, deci, că posibilitatea de a fi liber şi posibilitatea de a nu fi liber există în aceeaşi măsură înaintea liberei alegeri a uneia dintre ele, adică înaintea liberei alegeri a libertății. Dar, cum ar fi nevoie atunci o libertate prealabilă, care să aleagă să fie liberă, adică, în fond, care să aleagă să fie ceea ce este deja, am fi trimişi la infinit, căci ea ar avea nevoie de o altă libertate anterioară pentru a o alege, şi aşa mai departe. De fapt, noi suntem o libertate care alege, dar noi nu alegem să fim liberi: suntem condamnați la libertate, aşa cum am spus mai sus, aruncați în libertate sau, cum zice Heidegger, „abandonați". Şi, după cum se vede, această abandonare nu are altă origine decât însăşi existența libertății. Dacă, deci, se defineşte libertatea ca scăpare de dat, de fapt, există un *fapt* al scăpării de fapt. Este facticitatea libertății.

Dar faptul că libertatea nu este fundamentul său poate fi înțeles încă într-un fel, care va duce la concluzii identice. Într-adevăr, dacă libertatea ar decide asupra existenței ființei sale, n-ar trebui ca doar ființa ne-liberă să fie posibilă, ar trebui să fie posibilă şi inexistenţa mea absolută. În alți termeni, am văzut că în proiectul inițial al libertăţii scopul se întorcea asupra motivelor pentru a le constitui; dar dacă libertatea trebuie să fie propriul ei fundament, scopul trebuie, în plus, să se întoarcă asupra existenţei înseşi pentru a o face să apară. Se vede ce ar rezulta de aici: pentru-sinele s-ar scoate pe el însuşi din neant pentru a atinge scopul pe care şi-l propune. Această existență legitimată prin scopul său ar fi existenţă *de drept*, nu *de fapt*. Şi este adevărat că, printre miile de moduri pe care le are pentru-sinele de a încerca să se smulgă contingenței sale originare, există unul care constă în a încerca să se facă recunoscut de către celălalt ca existență de drept. Noi nu ținem la drepturile noastre individuale decât în cadrul unui vast proiect care ar urmări să ne confere existenţa pornind de la funcţia pe care o îndeplinim. Este motivul pentru care omul încearcă atât de adesea să se identifice cu funcţia sa şi caută să nu vadă în el însuşi decât pe „preşedintele Curții de Apel", „trezorierul-casier ge-

neral" etc. Într-adevăr, fiecare din aceste funcţii îşi are justificată existenţa prin scopul său. A fi identificat cu una din ele înseamnă a-ţi socoti propria existenţă salvată de contingenţă. Dar aceste eforturi de a scăpa de contingenţa originară nu fac decât să stabilească mai bine existenţa acesteia. Libertatea n-ar putea să decidă în legătură cu existenţa sa prin scopul pe care-l pune. Fără îndoială, ea nu există decât prin alegerea unui scop, dar nu este răspunzătoare de faptul că *există* o libertate care-şi anunţă ceea ce este prin scopul său. O libertate care şi-ar da ea însăşi existenţa şi-ar pierde însuşi sensul de libertate. Într-adevăr, libertatea nu este o simplă putere nedeterminată. Dacă ar fi aşa, ea ar fi neant sau în-sine; şi printr-o sinteză aberantă a în-sinelui şi a neantului s-a putut concepe ea ca o putere goală şi preexistentă alegerilor sale. Ea se determină prin însăşi apariţia sa ca un „a face". Dar, am văzut, *a face* presupune neantizarea unui dat. Se face ceva *din* ceva. Astfel, libertatea este lipsă de fiinţă în raport cu o fiinţă dată, şi nu apariţie a unei fiinţe pline. Iar dacă ea este acest gol de fiinţă, acest neant de fiinţă despre care tocmai am vorbit, ea presupune *întreaga fiinţă* pentru a apărea în inima fiinţei ca un gol. Deci ea nu s-ar putea determina la existenţă pornind de la neant, căci orice producere pornind de la neant nu ar putea fi decât fiinţă-în-sine. Am dovedit, de altfel, în prima parte a acestei lucrări, că neantul nu ar putea să apară nicăieri altundeva, decât în inima fiinţei. Întâlnim aici exigenţele simţului comun: în mod empiric, noi nu putem fi liberi decât în raport cu o stare de lucruri şi în ciuda acestei stări de lucruri. Vom spune că sunt liber în raport cu această stare de lucruri atunci când ea nu mă constrânge. Astfel, concepţia empirică şi practică a libertăţii e în întregime negativă, ea pleacă de la considerarea unei situaţii şi constată că această situaţie mă *lasă liber* să urmez cutare sau cutare scop. S-ar putea spune chiar că această situaţie îmi condiţionează libertatea, în sensul că ea *este aici pentru a nu mă constrânge*. Ridicaţi interdicţia de a circula pe străzi după ora stingerii – şi ce va mai putea să însemne pentru mine libertatea (care îmi este conferită, de exemplu, printr-un permis de liberă trecere) de a mă plimba noaptea?

Astfel, libertatea este o mai slabă fiinţă care presupune fiinţa pentru a i se sustrage. Ea nu este liberă nici să nu existe, nici să nu fie liberă. Vom sesiza imediat legătura acestor două structuri; într-adevăr, cum libertatea este eliberare de fiinţă, ea nu s-ar putea produce *alături* de fiinţă, lateral şi într-un proiect de survolare: nu scapi dintr-o temniţă din care nu erai închis. O proiecţie de sine la marginea fiinţei nu ar putea în nici un fel să se constituie ca neantizare a acestei fiinţe. Libertatea este sustragere de la un angajament în fiinţă, ea este neantizare a unei fiinţe care ea *este.* Asta nu înseamnă că realitatea-umană există *mai întâi*, pentru a fi liberă *apoi.* Apoi şi mai întâi sunt termeni creaţi chiar de libertate. Doar că apariţia libertăţii se face prin dubla neantizare a *fiinţei care ea este* şi a fiinţei în mijlocul căreia ea este. În mod firesc, ea nu este această fiinţă în sensul de fiinţă-în-sine. Dar ea face *să existe* această fiinţă care este a sa în spatele ei, luminând-o în insuficienţele sale în lumina scopului pe care ea îl alege: ea are *spre a fi* în urma ei această fiinţă pe care n-a ales-o şi, tocmai în măsura în care se întoarce asupra ei pentru a o lumina, face ca această fiinţă, care este a sa, să apară în raport cu *plenum*-ul fiinţei, adică să existe în mijlocul lumii. Spuneam că libertatea nu este liberă să nu fie liberă şi că nu este liberă să nu existe. Asta pentru că, de fapt, faptul de a nu putea să nu fii liber este *facticitatea* libertăţii, iar faptul de a nu putea să nu exişti este *contingenţa* sa. Contingenţă şi facticitate sunt totuna: există o fiinţă pe care libertatea o are spre a fi sub forma lui *a-nu-fi* (adică a neantizării). A exista ca *fapt* al libertăţii sau a avea spre a fi o fiinţă în mijlocul lumii este unul şi acelaşi lucru, iar asta înseamnă că libertatea este, în mod originar, *raport cu datul.*

Dar care este acest raport cu datul? Şi trebuie înţeles prin asta că datul (în-sinele) condiţionează libertatea? Să privim mai bine aici: datul nu este nici *cauză* a libertăţii (de vreme ce el nu poate produce decât datul), nici *raţiune* (de vreme ce orice „raţiune" vine în lume prin libertate). El nu este nici *condiţie necesară* a libertăţii, de vreme ce suntem pe terenul purei contingenţe. El nu este nici o *materie indispensabilă* asupra căreia libertatea trebuie să se exercite, căci ar

însemna să presupui că libertatea există ca o formă aristotelică sau ca o *pneuma** stoică, gata făcută şi că ea caută o materie de prelucrat. El nu intră cu nimic în constituirea libertăţii, de vreme ce aceasta se interiorizează ca negaţie internă a datului. Pur şi simplu, el este pura contingenţă pe care libertatea se exercită s-o nege făcându-se alegere, el este plenitudinea de fiinţă pe care libertatea o nuanţează cu insuficienţă şi negatitate clarificând-o în lumina unui scop care nu există, el este *însăşi libertatea*, în măsura în care *ea există* – şi în care, orice ar face, nu poate scăpa de existenţa sa. Cititorul a înţeles că acest dat nu este altceva decât în-sinele neantizat de către pentru-sinele care are spre a fi el, decât corpul ca punct de vedere asupra lumii, decât trecutul ca *esenţă* care pentru-sinele era: trei desemnări pentru o aceeaşi realitate. Prin reculul său neantizator, libertatea face să se stabilească, din punctul de vedere al scopului, un sistem de relaţii între în-sine-uri, adică între *plenum*-ul de fiinţă, care se revelează atunci ca *lume*, şi fiinţa pe care ea o are spre a fi în mijlocul acestui *plenum* şi care se revelează ca *o* fiinţă, ca *un* acesta pe care ea îl are spre a fi. Astfel, prin însăşi proiecţia sa către un scop, libertatea constituie ca fiinţă în mijlocul lumii un *datum* particular pe care ea îl are spre a fi. Ea nu îl alege, căci ar însemna să-şi aleagă propria sa existenţă, dar, prin alegerea scopului său, ea face ca el să se reveleze în cutare sau cutare fel, sub cutare sau cutare lumină, în legătură cu însăşi descoperirea lumii. Astfel, însăşi contingenţa libertăţii şi lumea care înconjoară această contingenţă cu propria sa contingenţă nu îi vor apărea decât în lumina scopului pe care ea l-a ales, adică nu ca existenţi bruţi, ci în unitatea punctului de vedere al unei aceleaşi neantizări. Iar libertatea n-ar putea niciodată să reacapareze acest ansamblu ca *pur datum*, căci ar trebui ca ea să fie în afara oricărei alegeri şi, deci, ca ea să înceteze să fie libertate. Vom numi *situaţie* contingenţa libertăţii în *plenum*-ul de fiinţă al lumii, în măsura în care acest *datum*, care nu este aici decât *pentru a nu constrânge* libertatea, nu i se revelează acestei libertăţi decât ca *deja luminat* de scopul pe care ea l-a

* sufletul, ca un compus din aer şi foc „intelectual", înnăscut, care circulă prin tot corpul împreună cu sângele (*n.tr.*).

ales. Astfel, *datum*-ul nu-i apare niciodată pentru-sinelui ca existent brut şi în-sine; el se descoperă mereu *ca motiv*, de vreme ce el nu se revelează decât în lumina unui scop care-l luminează. Situaţie şi motivaţie sunt totuna. Pentru-sinele se descoperă angajat în fiinţă, investit de fiinţă, ameninţat de fiinţă; el descoperă starea de lucruri care îl înconjoară ca motiv pentru o reacţie de apărare sau de atac. Dar el nu poate face această descoperire decât pentru că el pune în mod liber scopul în raport cu care starea de lucruri este ameninţătoare sau favorabilă. Aceste remarce trebuie să ne arate că *situaţia*, produs comun al contingenţei în-sinelui şi al libertăţii, este un fenomen ambiguu în care îi este imposibil pentru-sinelui să discearnă aportul libertăţii şi al existentului brut. Într-adevăr, aşa cum libertatea este scăpare de o contingenţă pe care o are spre a fi pentru a-i scăpa, tot aşa situaţia este liberă coordonare şi liberă calificare a unui dat brut care nu se lasă calificat oricum. Iată-mă la poalele acestei stânci care îmi apare ca „neescaladabilă". Asta înseamnă că stânca îmi apare în lumina unei escaladări proiectate – proiect secundar care îşi află sensul pornind de la proiectul iniţial care este fiinţa-mea-în-lume. Astfel, stânca se decupează pe fond de lume prin efectul alegerii iniţiale a libertăţii mele. Dar, pe de altă parte, faptul despre care libertatea mea nu poate decide este dacă stânca „de escaladat" se va preta sau nu escaladării. Asta face parte din fiinţa brută a stâncii. Totuşi, stânca nu-şi poate manifesta rezistenţa la escaladare decât dacă este integrată de către libertate într-o „situaţie" a cărei temă generală este escaladarea. Pentru simplul om care se plimbă, care trece pe drum şi al cărui liber proiect este pură ordonare estetică a peisajului, stânca nu se descoperă nici ca escaladabilă, nici ca neescaladabilă: ea se manifestă doar ca frumoasă sau urâtă. Astfel, este imposibil de determinat în fiecare caz particular ce îi revine libertăţii şi ce îi revine fiinţei brute a pentru-sinelui. Datul în sine ca *rezistenţă* sau ca *ajutor* nu se revelează decât în lumina libertăţii pro-iectante. Dar libertatea proiectantă organizează o luminare de aşa natură încât în-sinele se descoperă *aşa cum este*, adică opunând rezistenţă sau prielnic, fiind bine înţeles că rezistenţa datului nu este direct admisibilă ca şi calitate în

sine a datului, ci ca indicaţie doar, prin intermediul unei libere luminări şi a unei libere refracţii, a unui *quid* insesizabil. Deci doar în şi prin libera apariţie a unei libertăţi dezvăluie şi revelează lumea rezistenţele care pot face scopul proiectat irealizabil. Omul nu întâlneşte obstacole decât în câmpul libertăţii sale. Mai mult: este imposibil să decretezi *a priori* ce revine existentului brut şi libertăţii în caracterul de obstacol al cutărui existent particular. Într-adevăr, ceea ce este obstacol pentru mine, nu va fi pentru un altul. Nu există obstacol absolut, ci obstacolul îşi revelează coeficientul de adversitate prin intermediul tehnicilor liber inventate, liber dobândite; el îl revelează, de asemenea, în funcţie de valoarea scopului pus de către libertate. Această stâncă nu va fi un obstacol dacă eu vreau, cu orice preţ, să ajung în vârful muntelui; dimpotrivă, ea mă va descuraja dacă i-am fixat în mod liber limite dorinţei mele de a face ascensiunea proiectată. Astfel lumea, prin coeficienţi de adversitate, îmi revelează modul în care eu depind de scopurile pe care mi le fixez; astfel că eu nu pot şti niciodată dacă ea îmi oferă o informaţie asupra mea sau asupra ei. În plus, coeficientul de adversitate al datului nu este niciodată simplu raport cu libertatea mea ca pură apariţie neantizatoare: el este raport luminat de către libertate între *datum*-ul care este stânca şi *datum*-ul pe care libertatea mea îl are spre a fi, adică între contingentul care ea nu este şi pura sa facticitate. La dorinţă egală de ascensiune, stânca va fi uşor de urcat pentru cutare căţărător atletic, dificil pentru cutare altul, novice, prost antrenat şi cu un corp firav. Dar corpul, la rândul său, nu se revelează ca bine sau prost antrenat decât în raport cu o alegere liberă. Stânca desfăşoară în raport cu corpul meu un coeficient de adversitate doar pentru că sunt aici şi am făcut din mine ceea ce sunt. Pentru avocatul rămas la oraş şi care pledează, cu corpul ascuns sub roba sa de avocat, stânca nu este nici dificil, nici uşor de urcat: ea este cufundată în totalitatea „lume“ fără să apară câtuşi de puţin la suprafaţă. Şi, într-un sens, eu sunt cel care îmi aleg corpul ca firav, înfruntându-l cu dificultăţile pe care le fac să se nască (alpinism, ciclism, sport). Dacă nu am ales să fac sport, dacă rămân în oraş şi dacă mă ocup exclusiv de negoţ sau de munci intelec-

tuale, corpul meu nu va fi deloc calificat din acest punct de vedere. Începem astfel să întrevedem paradoxul libertăţii: nu există libertate decât în *situaţie* şi nu există situaţie decât prin libertate. Realitatea-umană întâlneşte peste tot rezistenţe şi obstacole pe care nu ea le-a creat; dar aceste rezistenţe şi aceste obstacole nu au sens decât în şi prin libera alegere care *este* realitatea-umană. Dar, pentru a sesiza mai bine sensul acestor remarce şi pentru a trage din ele folosul pe care ele îl comportă, se impune acum să analizăm în lumina lor câteva exemple precise. Ceea ce noi am numit facticitate a libertăţii este datul pe care ea îl *are spre a fi* şi pe care ea îl luminează cu proiectul său. Acest dat se manifestă în mai multe feluri, deşi în unitatea absolută a unei aceleaşi luminări. Acestea sunt *locul meu, corpul meu, trecutul meu, poziţia mea* în măsura în care ea este deja determinată prin indicaţiile celorlalţi şi, în sfârşit, *relaţia mea fundamentală cu celălalt*. Vom examina succesiv şi pe exemple precise aceste diferite structuri ale situaţiei. Dar nu va trebui niciodată pierdut din vedere că nici una din ele nu este dată singură şi că, atunci când analizezi una dintre ele în mod izolat, te limitezi la a o face să apară pe fondul sintetic al celorlalte.

### A) *LOCUL MEU*

El se defineşte prin ordinea spaţială şi natura singulară a *acești*-lor care mi se revelează pe fond de lume. Este în mod natural locul pe care-l „locuiesc" („ţara" mea, cu solul, climatul, bogăţiile sale, configuraţia sa hidrografică şi orografică), dar este, de asemenea, mai simplu, dispunerea şi ordinea obiectelor care îmi apar în prezent (o masă, de cealaltă parte a mesei o fereastră, la stânga ferestrei un sipet, la dreapta un scaun şi, în spatele ferestrei, strada şi marea) şi care mă indică drept însăşi raţiunea ordinii lor. Nu se poate ca eu să nu am un loc, altfel aş fi, în raport cu lumea, în stare de survol, iar lumea – am văzut-o mai înainte – nu s-ar mai manifesta în nici un fel. Pe de altă parte, deşi acest loc actual ar putea să-mi fi fost fixat de către libertatea mea (eu am „venit" aici), eu nu am putut să-l ocup decât în funcţie de

cel pe care îl ocupam anterior şi urmând căi trasate de obiectele însele. Iar acest loc anterior mă trimite la un altul, acesta la un altul şi aşa mai departe până la *contingenţa pură a locului meu*, adică până la acela dintre locurile mele care nu mai trimite la nimic *al meu*: locul care îmi fixează naşterea. Într-adevăr, n-ar servi la nimic să explici acest ultim loc prin cel pe care îl ocupa mama mea atunci când m-a adus pe lume: lanţul este rupt, locurile liber alese de părinţii mei n-ar putea avea deloc valoare ca explicaţie a *locurilor mele*; iar dacă se consideră unul dintre ele în legătura sa cu locul meu originar – ca atunci când se spune, de exemplu: m-am născut la Bordeaux pentru că tatăl meu a fost numit acolo funcţionar – sunt născut la Tours pentru că bunicii mei aveau acolo proprietăţi şi mama mea s-a refugiat lângă ei atunci când, în timpul sarcinii, i s-a comunicat moartea tatălui meu –, este pentru a face să iasă mai bine în evidenţă cât de mult naşterea mea şi locul pe care mi-l fixează sunt *pentru mine* lucruri contingente. Astfel, a te naşte înseamnă, între alte caracteristici, *a-ţi lua locul* sau, mai degrabă, după ceea ce tocmai am spus, a-l *primi*. Şi cum acest loc originar va fi cel pornind de la care voi ocupa noi locuri după reguli determinate, se pare că ar exista aici o restricţie puternică a libertăţii mele. Problema se încurcă, de altfel, din momentul în care se reflectează asupra ei: într-adevăr, partizanii liberului-arbitru arată că, pornind de la orice loc ocupat în prezent, o infinitate de alte locuri i se oferă alegerii mele; adversarii libertăţii insistă asupra faptului că o infinitate de locuri îmi sunt refuzate din această cauză şi că, în plus, obiectele întorc spre mine o faţă pe care nu eu am ales-o şi care le exclude pe toate celelalte; ei adaugă faptul că *locul meu* este prea profund legat de alte condiţii ale existenţei mele (regim alimentar, climă etc.) pentru a nu contribuî la a mă face. Între partizanii şi adversarii libertăţii decizia pare imposibilă. Asta pentru că dezbaterea n-a fost pusă pe veritabilul său teren.

În realitate, dacă vrem să punem problema cum trebuie, se impune să plecăm de la această antinomie: realitatea-umană îşi primeşte în mod originar locul său în mijlocul lucrurilor – realitatea-umană este aceea prin care ceva ca un loc vine la lucruri. Fără realitate-

umană, *nu ar exista* nici spaţiu, nici loc – şi totuşi, această realitate-umană, prin care amplasamentul vine la lucruri, vine să-şi primească locul său printre lucruri, fără a-i fi deloc stăpână. La drept vorbind, nu există aici vreun mister: dar descrierea trebuie să pornească de la antinomie, ea este cea care ne va oferi raportul exact dintre libertate şi facticitate.

Spaţiul geometric, adică pura reciprocitate a relaţiilor spaţiale, este un pur neant, am văzut asta. Singurul amplasament concret care ar putea să mi se descopere este întinderea absolută, adică tocmai cea care este definită prin locul meu considerat ca centru şi pentru care distanţele se socotesc în mod absolut de la obiect la mine, fără reciprocitate. Iar singura întindere absolută este cea care se desface pornind de la un loc care eu sunt în mod absolut. Nici un alt punct nu ar putea fi ales ca centru absolut de referinţă, decât dacă este antrenat imediat în relativitatea universală. Dacă *există* o întindere, în limitele căreia eu mă voi sesiza ca liber sau ca neliber, care mi se va prezenta ca auxiliară sau ca adversă (separatoare), asta nu se poate întâmpla decât pentru că, înainte de orice, *eu îmi exist locul*, fără alegere, fără necesitate, ca purul fapt absolut al *fiinţei-mele-aici* [*mon être-là*]. Eu sunt acolo [*là*]: nu aici [*ici*], ci *acolo* [*là*]. Iată faptul absolut şi incomprehensibil care este la originea întinderii şi, prin urmare, a raporturilor mele originare cu lucrurile (cu acestea, mai degrabă decât cu acelea). Fapt de pură contingenţă – fapt absurd.

Numai că, pe de altă parte, acest loc *care sunt eu*, este un raport. Relaţie univocă, fără îndoială, totuşi relaţie. Dacă mă limitez să-mi *exist* locul, nu pot fi în acelaşi timp în altă parte pentru a stabili acest raport fundamental, nu pot nici să am o comprehensiune obscură a obiectului în raport cu care se defineşte locul meu. Eu nu pot decât să exist determinaţiile interioare pe care obiectele insesizabile şi de negândit, care mă înconjoară fără ca eu să le ştiu, le pot provoca în mine. În acelaşi timp, însăşi realitatea întinderii absolute dispare şi eu sunt eliberat de tot ceea ce seamănă cu un loc. Pe de altă parte, nici liber, nici neliber: existent pur, fără constrângere, dar şi fără vreun mijloc de a nega constrângerea. Pentru ca ceva ca o întindere, definită

originar ca locul meu, să vină în lume şi, în acelaşi timp, să mă definească riguros, nu trebuie doar să-mi exist locul, adică să *am spre a fi aici*: trebuie, de asemenea, ca eu să pot să nu fiu aici în întregime, pentru a fi acolo, lângă obiectul pe care îl situez la zece metri de mine, şi pornind de la care îmi anunţ locul. Într-adevăr, raportul univoc care îmi defineşte locul se enunţă ca un raport între ceva ce eu sunt şi ceva ce nu sunt. Acest raport, pentru a se revela, trebuie să fie stabilit. El presupune, deci, că eu sunt în stare să fac operaţiile următoare: 1° *să scap de ceea ce sunt şi să-l neantizez* astfel încât, fiind totuşi *existat*, ceea ce eu sunt să se poată totuşi revela drept termen al unui raport. Într-adevăr, acest raport este dat imediat, nu în simpla contemplare a obiectelor (ni s-ar putea obiecta, dacă am încerca să derivăm spaţiul din contemplarea pură, că obiectele sunt date cu *dimensiuni* absolute, nu cu *distanţe* absolute), ci în acţiunea noastră imediată („el vine spre noi", „să-l evităm", „alerg după el" etc.), şi, ca atare, implică o comprehensiune a ceea ce sunt eu ca ființă-aici. Dar, în acelaşi timp, trebuie să definim ceea ce eu sunt pornind de la ființa-aici a altor *aceşti*. Eu sunt, ca ființă-aici, cel către care se vine în fugă, cel care are încă o oră de urcat până să fie în vârful muntelui etc. Când deci privesc vârful muntelui, de exemplu, este vorba de o evadare din mine însoţită de un reflux pe care-l operez pornind de la vârful muntelui către ființa-mea-aici pentru a mă *situa*. Astfel, trebuie ca eu să fiu ceea ce „am spre a fi" prin chiar faptul de a-i scăpa. Pentru ca eu să mă definesc prin locul meu, se impune mai întâi ca eu să scap din mine însumi, pentru a merge să pun coordonatele pornind de la care mă voi defini mai riguros ca centru al lumii. Se impune să remarcăm că *ființa-mea-aici* nu poate deloc să determine depăşirea care va fixa şi situa lucrurile, de vreme ce ea este *dat pur*, incapabil de a proiecta, şi că, de altfel, pentru a se defini în mod riguros drept cutare sau cutare *ființă-aici*, trebuie ca depăşirea urmată de reflux s-o fi determinat deja pe aceasta; 2° *să scap prin negaţie internă de aceştii-din-mijlocul-lumii care eu nu sunt şi prin care-mi anunţ ceea ce sunt*. A-i descoperi şi a scăpa de ei este, am văzut, efectul uneia şi aceleiaşi negaţii. Şi aici negaţia internă este primară şi spontană în raport cu

„datum"-ul ca des-coperire. Nu s-ar putea admite că el ne *provoacă* aprehendarea; dimpotrivă, pentru *ca să existe* un *acesta* care-şi anunţă distanţele fiinţei-aici care eu *sunt*, trebuie ca eu să scap de mine prin pură negaţie. Neantizare, negaţie internă, întoarcere determinantă asupra fiinţei-aici care sunt eu, aceste trei operaţii sunt totuna. Ele sunt doar momente ale unei transcendenţe originare care se avântă către un scop, neantizându-mă pentru a-mi anunţa prin viitor ceea ce sunt. Astfel libertatea mea e cea care îmi conferă locul *meu* şi-l defineşte ca atare situându-mă; eu nu pot fi riguros *limitat* la această fiinţă-aici care sunt, decât pentru că structura mea ontologică este de a nu fi ceea ce sunt şi de a fi ceea ce nu sunt.

Pe de altă parte, această determinare a amplasamentului, care presupune întreaga transcendenţă, nu ar putea avea loc decât în raport cu un scop. În lumina scopului îşi capătă locul meu semnificaţia. Căci eu nu aş putea fi niciodată *pur şi simplu aici*. Locul meu este sesizat ca un exil sau, dimpotrivă, ca un loc natural, liniştitor şi preferat, pe care Mauriac, prin comparaţie cu locul din arenă la care taurul rănit revine mereu, îl numea *querencia*: în raport cu ceea ce eu proiectez să fac – în raport cu lumea în totalitate şi, deci, cu întreaga mea fiinţă-în-lume, îmi apare locul meu ca un auxiliar sau ca un obstacol. A fi în loc înseamnă a fi mai întâi departe de... sau aproape de... – adică locul este înzestrat cu un sens, în raport cu o anumită fiinţă încă neexistentă, pe care vrem s-o atingem. Accesibilitatea sau inaccesibilitatea acestui scop e aceea care defineşte locul. Aşadar, în lumina nefiinţei şi a viitorului poate fi înţeleasă poziţia mea de acum: a-fi-aici înseamnă a nu avea decât un pas de făcut pentru a atinge ceainicul, a putea înmuia peniţa în cerneală întinzând braţul, a trebui să întorc spatele ferestrei dacă vreau să citesc fără să-mi obosesc ochii, a trebui să-mi încalec bicicleta şi să suport timp de două ore oboseala unei după-amieze toride, dacă vreau să-l văd pe prietenul meu Pierre, a lua trenul şi a petrece o noapte albă, dacă vreau s-o văd pe Anny. A-fi-aici, pentru un colonial, este a fi la douăzeci de zile de Franţa – mai mult: dacă este funcţionar şi-şi aşteaptă concediul, înseamnă a fi la şase luni şi şapte zile de Bordeaux sau de Etaples. A-fi-

aici, pentru un soldat, înseamnă a fi la o sută zece, o sută douăzeci de zile de grad; viitorul – un viitor pro-iectat – intervine peste tot: viața mea viitoare la Bordeaux, la Etaples, viitoarea liberare a soldatului, cuvântul viitor pe care-l voi trasa cu o peniță înmuiată în cerneală, toate astea îmi fac cunoscut locul și mă fac să exist în enervare sau nerăbdare sau nostalgie. Dimpotrivă, dacă aș fugi de un grup de oameni sau de opinia publică, locul meu e definit de timpul care le-ar fi necesar acestor oameni ca să mă descopere în fundul satului în care sunt găzduit, ca să ajungă în sat etc. În acest caz, această izolare este cea care îmi anunță locul ca favorabil. A fi în loc, aici, înseamnă a fi la adăpost.

Această alegere a scopului meu se strecoară până în raporturile pur spațiale (sus și jos, dreapta și stânga etc.), pentru a-i da o semnificație existențială. Muntele este „zdrobitor", dacă rămân la poalele sale; dimpotrivă, dacă sunt în vârful lui, el este reluat de către însuși proiectul orgoliului meu și simbolizează superioritatea pe care mi-o atribui asupra celorlalți oameni. Locul fluviilor, distanța față de mare etc. intră în joc și sunt încărcate de semnificații simbolice: constituit în lumina scopului meu, locul meu îmi amintește simbolic acest scop în toate detaliile sale, ca și în legăturile sale de ansamblu. Vom reveni asupra acestui lucru atunci când vom dori să definim mai bine obiectul și metodele psihanalizei existențiale. Raportul brut de *distanță* cu obiectele nu poate niciodată să se lase sesizat în afara semnificațiilor și a simbolurilor care sunt însăși maniera noastră de a-l constitui. Cu atât mai mult cu cât acest raport brut nu are el însuși sens decât în raport cu alegerea tehnicilor care permit să se măsoare distanțele și să fie parcurse. Cutare oraș, situat la douăzeci de kilometri de satul meu și unit cu el printr-un tramvai, este mult mai aproape de mine decât un vârf pietros situat la patru kilometri, dar la două mii opt sute de metri altitudine. Heidegger a arătat cum preocupările cotidiene fixează ustensilelor locuri care nu au nimic in comun cu pura distanță geometrică: ochelarii mei, spune el, o dată așezați pe nas, sunt mult mai departe de mine decât obiectul pe care-l văd prin ei.

Astfel, trebuie să spunem că facticitatea locului meu nu îmi este revelată decât în și prin libera alegere pe care eu o fac în legătură cu

scopul meu. Libertatea este indispensabilă pentru descoperirea facticităţii mele. Eu îmi aflu această facticitate pe de-a-ntregul din viitorul pe care-l proiectez; pornind de la acest viitor ales ea îmi apare cu caracteristicile sale de neputinţă, de contingenţă, de slăbiciune, de absurditate. Doar în raport cu visul meu de a vedea New York-ul este absurd şi dureros că trăiesc la Mont-de-Marsan. Dar, reciproc, facticitatea este singura realitate pe care libertatea poate s-o descopere, singura pe care ea ar putea-o neantiza prin punerea unui scop, singura pornind de la care ar avea sens ca ea să pună un scop. Căci dacă scopul poate lumina situaţia, e pentru că el este constituit ca modificare proiectată *a* acestei situaţii. Locul apare pornind de la schimbările pe care eu le proiectez. Dar *a schimba* implică tocmai ceva de schimbat, care este chiar locul meu. Astfel, libertatea este *aprehendarea facticităţii mele*. Ar fi absolut în zadar să cauţi să defineşti sau să descrii „quid"-ul acestei facticităţi „*înainte*" ca libertatea să se întoarcă asupra ei pentru a o sesiza ca o deficienţă determinată. Locul meu, înainte ca libertatea să-mi fi circumscris amplasamentul ca pe o lipsă de un anumit tip, „nu este", la drept vorbind, nimic, de vreme ce însăşi întinderea – pornind de la care se înţelege orice loc – nu există. Pe de altă parte, problema însăşi este ininteligibilă, căci ea comportă un „înainte" care nu are sens: într-adevăr, libertatea însăşi e cea care se temporalizează după direcţiile de înainte şi după. Nu rămâne însă mai puţin adevărat că acest „quid" brut şi de negândit este cel fără de care libertatea n-ar putea să fie libertate. El este însăşi facticitatea libertăţii mele.

Doar în actul prin care libertatea a descoperit facticitatea şi a aprehendat-o ca *loc*, acest loc, astfel definit, se manifestă ca *piedică* pentru dorinţele mele, *obstacol* etc. Cum ar fi, altfel, posibil ca el să fie un obstacol? Obstacol *la ce*? Constrângere *să faci ce*? I se atribuie această expresie unui emigrant care părăsea Franţa pentru Argentina, după eşecul partidului său politic: i se atrăgea atenţia că Argentina era „foarte departe": „Departe de ce?" a întrebat el. Şi este sigur că, dacă Argentina le apare „departe" celor care rămân în Franţa, ea le apare astfel prin raport cu un proiect naţional implicit, care valori-

zează locul lor de francezi. Pentru revoluționarul internaționalist, Argentina este un centru al lumii, ca orice altă țară. Dar dacă am constituit de la început pământul francez, printr-un proiect primar, drept locul nostru absolut – și dacă unele catastrofe ne constrâng să ne exilăm – în raport cu acest proiect inițial Argentina va apărea ca „foarte departe“, ca „pământ de exil“; în raport cu el ne vom simți noi expatriați. Astfel, libertatea noastră creează ea însăși obstacolele de care suferim. Ea însăși e cea care, punându-și scopul și alegându-l ca inaccesibil sau dificil accesibil, face să apară amplasamentul nostru ca rezistență insurmontabilă sau dificil surmontabilă la proiectele noastre. Tot ea este cea care, stabilind legăturile spațiale între obiecte, ca prim tip de raport de ustensilitate, hotărând în legătură cu tehnicile care permit măsurarea și înfrângerea distanțelor, își constituie propria sa *restricție*. Dar, cu siguranță, n-ar putea să existe libertate decât restrânsă, de vreme ce libertatea este alegere. Orice alegere, vom vedea, presupune eliminare și selecție; orice alegere este alegere a finitudinii. Prin urmare, libertatea nu ar putea să fie într-adevăr liberă decât constituind facticitatea ca propria sa restricție. Nu ar servi deci la nimic să spunem că *eu nu sunt liber* să merg la New York, din cauză că sunt un mic funcționar la Mont-de-Marsan. Dimpotrivă, în raport cu proiectul meu de a merge la New York mă voi *situa* eu la Mont-de-Marsan. Amplasamentul meu în lume, raportul lui Mont-de-Marsan cu New York-ul și cu China ar fi cu totul altele dacă, de exemplu, proiectul meu ar fi să devin un cultivator îmbogățit de la Mont-de-Marsan. În primul caz, Mont-de-Marsan apare pe fond de lume în legătură organizată cu New York, Melbourne și Shanghai; în al doilea, el se ivește pe fond de lume nediferențiată. Cât despre importanța *reală* a proiectului meu de a merge la New York, eu singur o decid: poate fi doar un mod de a mă alege ca nemulțumit de Mont-de-Marsan; și, în acest caz, totul este centrat pe Mont-de-Marsan, pur și simplu simt nevoia de a-mi neantiza continuu locul, de a trăi în recul perpetuu în raport cu orașul în care locuiesc – poate fi, de asemenea, un proiect în care mă angajez în întregime. În primul caz, îmi voi sesiza locul ca obstacol insurmontabil și voi fi uzat pur și simplu de

un ocol pentru a-l defini indirect în lume; în al doilea caz, dimpotrivă, obstacolele nu vor mai exista, el nu va mai fi un punct de legătură, ci un punct de plecare: căci pentru *a merge* la New York e nevoie de un punct de plecare, oricare ar fi el. Astfel, eu mă voi sesiza, în orice moment, ca angajat în lume, în locul meu contingent. Dar tocmai acest angajament îi dă sensul locului meu contingent şi este libertatea mea. Desigur, născându-mă, eu *iau loc*, dar sunt responsabil de locul pe care-l iau. Se vede mai clar aici legătura de nedesfăcut între libertate şi facticitate în situaţie, de vreme ce, fără facticitate, libertatea n-ar exista – ca putere de neantizare şi de alegere –, iar fără libertate facticitatea nu ar fi descoperită şi nu ar avea chiar nici un sens.

B) *TRECUTUL MEU*

Noi avem un trecut. Fără îndoială, am putut stabili că acest trecut nu ne determină actele aşa cum fenomenul anterior determină fenomenul următor, fără îndoială am arătat că trecutul este lipsit de forţă de a constitui prezentul şi a preschiţa viitorul. Nu înseamnă că libertatea care se îndreaptă către viitor ar putea să-şi ofere vreun trecut după bunul-plac al capriciilor sale, nici, cu atât mai mult, să se producă pe ea însăşi fără trecut. Ea are spre a fi propriul său trecut, iar acest trecut este iremediabil; se pare chiar, la prima vedere, că ea n-ar putea să-l modifice în nici un fel: trecutul este ceea ce este de neatins şi ne bântuie de la distanţă, fără ca noi să putem măcar privi în urmă pentru a-l analiza. Dacă nu ne determină acţiunile, el este cel puţin *astfel încât nu putem* să luăm vreo decizie nouă decât *pornind de la el*. Dacă am absolvit Şcoala Navală şi am devenit ofiţer de marină, în orice moment în care mă iau şi mă analizez, sunt angajat; chiar în clipa în care mă percep, sunt de cart pe puntea vaporului pe care-l comand ca secund. Pot foarte bine să mă revolt subit împotriva acestui fapt, să-mi dau demisia, să-mi decid sinuciderea: aceste măsuri extreme sunt luate cu prilejul trecutului care este al meu; dacă ele urmăresc să-l distrugă, înseamnă că el există, iar deciziile mele cele mai radicale nu pot să meargă decât până la a lua poziţie negativă

față de trecutul meu. Dar asta înseamnă, în fond, a recunoaşte importanța sa imensă de platformă şi de punct de vedere; orice acțiune destinată să mă smulgă trecutului meu trebuie mai întâi să fie concepută pornind de la *acel trecut*, adică trebuie, înainte de toate, să recunoască faptul că ea se naşte *pornind* de la acest trecut singular pe care vrea să-l distrugă; actele noastre, spune proverbul, ne urmăresc. Trecutul este prezent şi se dizolvă pe nesimțite în prezent: este costumul pe care l-am ales acum şase luni, casa pe care am construit-o, cartea pe care am scris-o iarna trecută, soția mea, promisiunile pe care i le-am făcut, copiii mei; tot ceea ce *sunt* am spre a fi sub chipul lui a-fi-fost asta. Astfel, importanța trecutului n-ar putea să fie exagerată, de vreme ce pentru mine „Wesen ist was gewesen ist“, a fi înseamnă a fi fost. Dar regăsim aici paradoxul indicat mai înainte: eu nu m-aş putea concepe fără trecut, mai mult, n-aş mai putea *gândi* nimic despre mine, de vreme ce eu gândesc asupra a ceea ce *sunt*, iar eu sunt la trecut; dar, pe de altă parte, eu sunt ființa prin care trecutul vine la sine însuşi şi la lume.

Să examinăm mai îndeaproape acest paradox: libertatea, fiind alegere, este schimbare. Ea se defineşte prin scopul pe care-l proiectează, adică prin viitorul pe care ea îl are spre a fi. Dar, tocmai pentru că viitorul este *starea-care-nu-este-încă a ceea ce este*, el nu se poate concepe decât într-o strânsă legătură cu ceea ce este. Şi ceea ce este n-ar putea să fie cel care luminează ceea ce nu este încă: căci ceea ce este este *lipsă* şi, prin urmare, nu poate fi cunoscut ca atare decât pornind de la cel căruia îi lipseşte. Scopul este cel care luminează ceea ce este. Dar pentru a merge să cauți scopul viitor pentru a-ți anunța prin el ce este ceea ce este, trebuie să fii deja dincolo de ceea ce este, într-un recul neantizator, care îl face să apară în mod clar, în starea de sistem izolat. Ceea ce este nu-şi capătă deci sensul decât atunci când este *depăşit* către viitor. Ceea ce este, este deci trecutul. Se vede cum, pe de o parte, trecutul este indispensabil pentru alegerea viitorului, în calitate de „cel care trebuie să fie schimbat“, cum, prin urmare, nici o depăşire liberă nu s-ar putea face decât pornind de la un trecut – şi cum, pe de altă parte, această *natură* însăşi a trecutului îi

vine trecutului din alegerea originară a unui viitor. Mai ales caracterul iremediabil vine la trecut din însăşi alegerea mea a viitorului: dacă trecutul este cel pornind de la care eu concep şi proiectez o stare de lucruri nouă în viitor, el însuşi este cel care este *lăsat pe loe*, cel care, în consecinţă, este în afara oricărei perspective de schimbare: astfel, pentru ca viitorul să fie realizabil, trebuie ca trecutul să fie iremediabil.

Eu pot foarte bine să nu exist; dar dacă exist, nu mă pot lipsi de a avea un trecut. Aceasta este forma pe care o ia aici „necesitatea contingenţei mele". Dar, pe de altă parte, am văzut, două caracteristici existenţiale califică înainte de toate pentru-sinele:

1° nimic nu este în conştiinţă care să nu fie conştiinţă de a fi;

2° fiinţa mea este în discuţie în fiinţa mea – asta vrea să însemne că nimic care *să nu fie ales* nu mi se întâmplă.

Într-adevăr, am văzut că trecutul care n-ar fi decât *trecut* s-ar scurge într-o existenţă onorifică în care şi-ar fi pierdut orice legătură cu prezentul. Pentru ca noi „să avem" un trecut, trebuie să-l menţinem în existenţă prin chiar proiectul nostru către viitor: noi nu ne primim trecutul; dar necesitatea contingenţei noastre implică faptul că noi nu putem să nu-l alegem. E ceea ce semnifică „a avea spre a fi propriul tău trecut" – se vede că această necesitate, privită aici din punct de vedere pur temporal, nu se distinge, în fond, de structura primară a libertăţii, care trebuie să fie neantizare a fiinţei care ea este şi care, prin chiar această neantizare, face *să existe* o fiinţă care ea este.

Dar dacă libertatea este alegere a unui scop în funcţie de trecut, reciproc, trecutul nu este ceea ce este decât în raport cu scopul ales. Există în trecut un element imuabil: am avut tuse convulsivă la cinci ani – şi un element prin excelenţă variabil: semnificaţia faptului brut în raport cu totalitatea fiinţei mele. Dar cum, pe de altă parte, semnificaţia faptului trecut îl pătrunde complet (nu-mi pot „aminti" tusea mea convulsivă de copil, în afara unui proiect precis care îi defineşte semnificaţia), îmi este imposibil, în ultimă instanţă, să disting existenţa brută imuabilă de sensul variabil pe care-l comportă. A spune: „Am avut tuse convulsivă la cinci ani" presupune mii de proiecte, mai ales adoptarea calendarului ca sistem de reper al existenţei mele indi-

viduale – deci o luare de poziţie originară faţă de social –, credinţa fermă în relatările pe care ceilalţi le fac despre copilăria mea – şi care merge, desigur, mână în mână cu un respect sau o afecţiune pentru părinţii mei, care îi formează sensul etc. Faptul brut, el însuşi, este: dar, în afara mărturiilor celuilalt, a datei sale, a numelui tehnic al bolii – ansamblu de semnificaţii care depind de proiectele mele –, ce poate el *să fie*? Astfel, această existenţă brută, *cu toate că în mod necesar existentă şi imuabilă*, reprezintă scopul ideal şi de neatins al unei explicaţii sistematice a tuturor semnificaţiilor incluse într-o amintire. Există, fără îndoială, o materie „pură" a amintirii, în sensul în care Bergson vorbeşte de amintire pură: dar atunci când ea se manifestă, nu o face niciodată decât în şi printr-un proiect care presupune apariţia acestei materii în puritatea sa.

Or, semnificaţia trecutului este strâns dependentă de proiectul meu prezent. Asta nu înseamnă deloc că eu pot face să varieze după placul capriciilor mele sensul actelor mele anterioare; ci, dimpotrivă, că proiectul meu fundamental care sunt eu decide în mod absolut semnificaţia pe care o poate avea pentru mine şi pentru ceilalţi trecutul pe care eu îl am spre a fi. Într-adevăr, numai eu pot decide în fiecare moment în legătură cu *semnificaţia* trecutului meu: nu discutând, deliberând şi apreciind în fiecare caz importanţa cutărui sau cutărui eveniment anterior, ci proiectându-mă către scopurile mele salvez eu trecutul cu mine şi *decid* prin acţiune semnificaţia sa. Despre această criză mistică de la cincisprezece ani, cine va decide dacă „a fost" pur accident al pubertăţii sau, dimpotrivă, prim semn al unei convertiri viitoare? Eu, după ce voi decide – la douăzeci de ani, la treizeci de ani – să mă convertesc. Proiectul convertirii îi conferă dintr-o dată unei crize a adolescenţei valoarea unei premoniţii pe care n-o luasem în serios. Cine va decide dacă şederea mea în închisoare, de care am avut parte după un furt, a fost fructuoasă sau deplorabilă? Eu, după cum renunţ sau perseverez să fur. Cine poate decide în legătură cu valoarea de învăţătură a unei călătorii, sinceritatea unui jurământ de dragoste, puritatea unei intenţii trecute etc.? Eu, numai eu, după scopurile prin care le luminez.

Astfel, întreg trecutul meu este acolo, presant, urgent, imperios, dar eu îi aleg sensul şi ordinele pe care el mi le dă prin însuşi proiectul scopului meu. Fără îndoială, aceste angajamente luate apasă asupra mea, fără îndoială, legătura conjugală asumată odinioară, casa cumpărată şi mobilată anul trecut îmi limitează posibilităţile şi-mi dictează conduita: dar asta se întâmplă tocmai pentru că proiectele mele sunt cele prin care îmi reasum legătura conjugală, adică tocmai pentru că eu nu proiectez înlăturarea legăturii conjugale, pentru că nu fac din ea o „legătură conjugală trecută, depăşită, moartă", ci dimpotrivă, implicând fidelitatea faţă de angajamentele luate sau decizia de a avea o „viaţă onorabilă" de soţ şi de tată etc., proiectele mele vin în mod necesar să lumineze jurământul conjugal trecut şi să-i confere valoarea mereu actuală. Astfel, presiunea trecutului se trage din viitor. Dacă, dintr-o dată, în maniera eroului lui Schlumberger[1], eu îmi modific radical proiectul fundamental, dacă, de exemplu, caut să mă eliberez de continuitatea fericirii, atunci şi angajamentele mele anterioare îşi vor pierde întreaga urgenţă. Ele nu vor mai fi acolo decât ca acele turnuri şi metereze din evul mediu, pe care nu le-am putea nega, dar care nu au alt sens decât cel de a aminti, ca o etapă anterior parcursă, o civilizaţie şi un stadiu de existenţă politică şi economică azi depăşite şi în întregime moarte. Viitorul e cel care decide dacă trecutul este viu sau mort. Trecutul, într-adevăr, este în mod originar proiect, ca apariţia actuală a fiinţei mele. Şi, chiar în măsura în care este proiect, el este anticipaţie; sensul îi vine din viitorul pe care-l preschiţează. Atunci când trecutul alunecă în întregime în trecut, valoarea sa absolută depinde de confirmarea sau infirmarea anticipaţiilor care el era. Dar tocmai de libertatea mea actuală depinde să confirme sensul acestor anticipaţii reluându-le pe socoteala sa, adică anticipând, în urma lor, viitorul pe care ele îl anticipau, sau să le infirme, anticipând pur şi simplu alt viitor. În acest caz, trecutul revine ca aşteptare dezarmată şi înşelată; el este „fără puteri". Pentru că singura forţă a trecutului îi vine de la viitor: în orice mod îmi trăiesc sau îmi apreciez trecutul, eu nu o pot face decât în lumina unui pro-

[1] Schlumberger: *Un homme heureux*, N.R.F.

iect de mine însumi asupra viitorului. Astfel, ordinea alegerilor mele de viitor va determina o ordine a trecutului meu, iar această ordine nu va avea nimic cronologic. Va exista mai întâi trecutul *mereu viu* şi mereu confirmat: angajamentul meu de dragoste, cutare contract de afaceri, cutare imagine de mine însumi cărora le sunt fidel. Apoi, trecutul ambiguu, care a încetat să-mi mai placă şi pe care-l reţin printr-un subterfugiu: de exemplu, acest costum pe care-l port – şi pe care l-am cumpărat într-o anume epocă în care aveam dorinţa de a fi la modă – îmi displace în mod absolut acum şi, din această cauză, trecutul în care l-am „ales“ este cu adevărat mort. Dar, pe de altă parte, proiectul meu actual de economie este de aşa natură încât eu trebuie să continuu să port acest costum, mai degrabă decât să cumpăr altul. De acum, el aparţine unui trecut mort şi viu deopotrivă, ca acele instituţii sociale care au fost create pentru un scop determinat şi care au supravieţuit regimului care le stabilise, pentru că au fost făcute să servească scopuri total diferite, uneori chiar opuse. Trecut viu, trecut pe jumătate mort, supravieţuiri, ambiguităţi, antinomii: ansamblul acestor straturi de paseitate este organizat de unitatea proiectului meu. Prin acest proiect se instalează sistemul complex de trimiteri care face să intre un fragment oarecare al trecutului meu într-o organizare ierarhizată şi plurivalentă în care, ca în opera de artă, fiecare structură parţială indică, în diverse maniere, diverse alte structuri parţiale şi structura totală.

De altfel, această decizie cu privire la valoarea, ordinea şi natura trecutului nostru este, pur şi simplu, *alegerea istorică* în general. Dacă societăţile umane sunt istorice, asta nu provine doar din faptul că au un trecut, ci din faptul că îl *reiau* în calitate de *monument*. Când capitalismul american decide să intre în războiul european din 1914-1918 pentru că vede aici ocazia pentru nişte operaţii fructuoase, el nu este *istoric*: e doar utilitar. Dar când, în lumina proiectelor sale utilitare, el reia relaţiile anterioare ale Statelor Unite cu Franţa şi le dă *sensul* unei datorii de onoare de plătit de către americani francezilor, el devine istoric şi, în special, el se va istorializa prin lozinca celebră: „La Fayette, iată-ne!“ Fără îndoială că, dacă o viziune diferită a inte-

reselor lor actuale ar fi determinat Statele Unite să treacă de partea Germaniei, ele n-ar fi fost lipsite de elemente trecute de reluat pe planul monumental: s-ar fi putut imagina, de exemplu, o propagandă bazată pe „fraternitatea de sânge“ şi care ar fi ţinut cont, în mod esenţial, de proporţia germanilor în emigraţia din America secolului al XIX-lea. Ar fi zadarnic să considerăm aceste trimiteri la trecut ca pure acţiuni publicitare: într-adevăr, faptul esenţial este că ele sunt necesare pentru a antrena adeziunea maselor şi deci că masele cer un proiect politic care luminează şi justifică trecutul lor; în plus, se înţelege de la sine că trecutul este astfel *creat*: *a avut loc* astfel o veritabilă constituire a unui trecut comun Franţa-America, care *însemna*, pe de o parte, marile interese economice ale americanilor şi, pe de altă parte, afinităţile *actuale* a două capitalisme democratice. Tot aşa, către 1938, generaţiile noi, îngrijorate de evenimentele internaţionale care se pregăteau, au văzut brusc perioada 1918-1938 într-o lumină nouă şi au numit-o, înainte chiar ca războiul din 1939 să fi izbucnit, „Între-cele-două-războaie“. Dintr-o dată, perioada apreciată era constituită în formă limitată, depăşită şi renegată, în timp ce aceia care o trăiseră, pro-iectându-se către un viitor în continuitate cu prezentul şi trecutul lor imediat, o percepuseră ca începutul unui progres continuu şi nelimitat. Proiectul actual decide, deci, dacă o perioadă definită a trecutului este în continuitate cu prezentul sau dacă ea este un fragment discontinuu din care el apare şi care se îndepărtează. Astfel, ar trebui o istorie umană *finită* pentru ca un anumit eveniment, de exemplu luarea Bastiliei, să primească un *sens* definitiv. Nimeni nu neagă, într-adevăr, că Bastilia a fost cucerită în 1789: iată faptul imuabil. Dar trebuie să se vadă în acest eveniment o răscoală fără consecinţe, o dezlănţuire a poporului împotriva unei fortăreţe pe jumătate dărâmată, pe care Convenţia, preocupată să-şi creeze un trecut publicitar, a ştiut s-o transforme în acţiune de răsunet? Sau trebuie s-o considerăm ca pe prima manifestare a forţei populare, prin care ea s-a întărit, şi-a dat încredere şi s-a pus în situaţia de a realiza marşul asupra Versailles-ului din „Zilele de Octombrie“? Cel care ar vrea să decidă astăzi uită că istoricul este el însuşi *istoric*, adică se

istorializează luminând „Istoria“ în lumina proiectelor sale şi ale societății sale. În consecință, trebuie spus că sensul trecutului social este continuu „în amânare“.

Or, întocmai ca societățile, persoana umană are un trecut *monumental* şi *în amânare*. Înțelepții au simțit devreme această continuă repunere în discuție a trecutului, iar tragicii greci au exprimat-o, de exemplu, prin acel proverb care revine în toate piesele lor: „Nimeni nu poate fi socotit fericit înaintea morții sale.“ Iar istorializarea perpetuă a pentru-sinelui este afirmarea perpetuă a libertății mele.

Spunând aceasta, nu ar trebui să credem că trăsătura „în amânare“ a trecutului îi apare pentru-sinelui sub forma unui aspect vag sau neterminat al istoriei sale anterioare. Dimpotrivă, ca şi alegerea pentru-sinelui, pe care el o exprimă în felul său, trecutul este sesizat de către pentru-sine în fiecare moment ca riguros determinat. În acelaşi fel, arcul lui Titus sau coloana lui Traian, oricare ar fi, pe de altă parte, evoluția istorică a sensului lor, îi apar romanului sau turistului care le ia în considerare ca realități perfect individualizate. Iar în lumina proiectului care îl revelează, el se revelează ca total constrângător. Trăsătura de amânare a trecutului nu este, într-adevăr, deloc un miracol, ea nu face decât să exprime, pe planul paseificării şi al în-sinelui, aspectul pro-iectiv şi „în aşteptare“ pe care îl *avea* realitatea-umană înainte de a se schimba în trecut. Tocmai pentru că această realitate-umană era un liber proiect măcinat de o imprevizibilă libertate, devine ea „la trecut“ tributară proiectelor ulterioare ale pentru-sinelui. Această omologare pe care o aştepta de la o libertate viitoare, ea se condamnă, paseificându-se, s-o aştepte perpetuu. Astfel, trecutul este la infinit în amânare pentru că realitatea-umană „era“ şi „va fi“ continuu în aşteptare. Iar aşteptarea, ca şi amânarea, nu face decât să afirme şi mai precis libertatea drept componenta ei originară. A spune că trecutul pentru-sinelui este în amânare, a spune că prezentul său este o aşteptare, a spune că viitorul său este un liber proiect sau că el nu poate fi nimic fără a-l avea spre a fi sau că el este o totalitate-detotalizată este unul şi acelaşi lucru. Dar asta nu implică nici o indeterminare în trecutul meu care mi se revelează acum: vrea doar

să pună în discuţie drepturile descoperirii mele actuale a trecutului meu de a fi definitivă. Dar, aşa cum prezentul meu este aşteptare a unei confirmări sau a unei infirmări pe care nimic nu permite să fie prevăzute, tot aşa trecutul, antrenat în această aşteptare, este *precis* în măsura în care ea este *precisă*. Dar sensul său, cu toate că riguros individualizat, este totalmente dependent de această aşteptare care, ea însăşi, se pune sub dependenţa unui neant absolut, adică a unui liber proiect care nu este încă. Trecutul meu este deci o propunere concretă şi precisă care, *ca atare*, aşteaptă ratificarea. Este, cu siguranţă, una din semnificaţiile pe care *Procesul* lui Kafka încearcă să le pună în lumină, acest caracter perpetuu *procesiv* al realităţii-umane. A fi liber înseamnă a fi continuu *pe punctul de a fi liber*. Înseamnă că trecutul – pentru a mă limita la libera mea alegere actuală – este, o dată ce această alegere l-a determinat, parte integrantă şi condiţie necesară a proiectului meu. Un exemplu îl va face mai uşor de înţeles. Trecutul unei „jumătăţi de soldă“, sub Restauraţie, este de a fi fost un erou al retragerii din Rusia. Şi ceea ce am explicat până aici permite să se înţeleagă faptul că însuşi acest trecut este o liberă alegere de viitor. Alegând să nu se ralieze guvernării lui Ludovic al XVIII-lea şi noilor moravuri, alegând să dorească până la capăt întoarcerea triumfală a Împăratului, alegând chiar să conspire pentru a grăbi această întoarcere şi să prefere o jumătate de soldă unei solde întregi, bătrânul soldat al lui Napoleon îşi alege un trecut de erou de la Bérésina. Cel care ar fi făcut pro-iectul de a se ralia noii guvernări, cu siguranţă n-ar fi ales acelaşi trecut. Dar, reciproc, dacă el nu are decât o jumătate de soldă, dacă trăieşte într-o mizerie abia decentă, dacă se înăcreşte şi doreşte întoarcerea Împăratului, este pentru că a fost un erou al retragerii din Rusia. Să fim înţeleşi: acest trecut nu acţionează înaintea oricărei reluări constituante şi nu este deloc vorba de determinism: dar o dată *ales* trecutul de „soldat al Imperiului“, conduitele pentru-sinelui *realizează* acest trecut. Nu există chiar nici o diferenţă între a alege acest trecut şi a-l realiza prin conduitele tale. Astfel, pentru-sinele, străduindu-se să facă din trecutul său de glorie o realitate intersubiectivă, o constituie în ochii celorlalţi în calitate de obiec-

tivitate-pentru-celălalt (de exemplu, rapoarte ale prefecților asupra pericolului pe care-l reprezintă acești bătrâni soldați). Tratat de către ceilalți ca atare, el acționează de acum încolo pentru a se face demn de un trecut pe care l-a ales pentru a-și compensa mizeria și decăderea prezente. Se arată intransigent, pierde orice șansă de pensie: pentru că „nu poate“ să piardă stima pentru trecutul său. Astfel, noi ne alegem trecutul în lumina unui anumit scop, dar de acum încolo el se impune și ne devorează: nu pentru că ar avea o existență *de sine* și diferită de cea pe care noi o avem spre a fi, ci pur și simplu pentru că: 1° el este materializarea actualmente revelată a scopului care suntem; 2° apare în mijlocul lumii, pentru noi și pentru celălalt; nu este niciodată singur, ci se cufundă în trecutul universal și, prin asta, el se oferă aprecierii celuilalt. La fel cum geometrul este liber să genereze cutare figură care-i place, dar nu poate să conceapă una care să nu întrețină imediat o infinitate de raporturi cu infinitatea celorlalte figuri posibile, tot așa libera noastră alegere de noi înșine, făcând să apară o anumită ordine apreciativă a trecutului nostru, face să apară o infinitate de raporturi ale acestui trecut cu lumea și cu celălalt, iar această infinitate de raporturi ni se prezintă ca o *infinitate de conduite de îndeplinit*, de vreme ce ne apreciem însuși trecutul nostru din viitor. Și suntem *constrânși* să îndeplinim aceste conduite în măsura în care trecutul nostru apare în cadrul proiectului nostru esențial. Într-adevăr, a dori acest proiect înseamnă a dori acest trecut, iar a dori trecutul înseamnă a-l realiza prin mii de conduite secundare. În mod logic, exigențele trecutului sunt imperative ipotetice: „Dacă vrei să ai cutare trecut, acționează în cutare sau cutare fel.“ Dar cum primul termen este alegere concretă și categorică, imperativul, el însuși, se transformă în imperativ categoric.

Dar forța de constrângere a trecutului meu fiind împrumutată de la alegerea mea liberă și reflexivă și de la însăși puterea pe care și-a dat-o această alegere, este imposibil să determini *a priori* puterea constrângătoare a unui trecut. Libera mea alegere decide nu doar asupra conținutului său și a ordinii acestui conținut, ci, de asemenea, asupra aderenței trecutului meu la actualitatea mea. Dacă, într-o

perspectivă fundamentală pe care noi n-avem s-o determinăm încă, unul din principalele mele proiecte este de *a progresa*, adică de a fi mereu şi cu orice preţ *mai avansat* pe o anumită cale decât eram în ajun sau în ceasul dinainte, acest proiect progresiv antrenează o serie de *dezlipiri* în raport cu trecutul meu. Trecutul este, atunci, ceea ce eu privesc de la înălţimea progresului meu cu un fel de milă uşor dispreţuitoare, ceea ce este strict *obiect pasiv* de apreciere morală şi de judecată – „cât de prost eram atunci!“ sau „cât eram de rău!“ –, ceea ce nu există decât pentru ca eu să mă pot desolidariza de el. Nu mai intru în el şi nici nu vreau să mai intru. Nu înseamnă, desigur, că el încetează să existe, ci că el există doar ca *acest eu care nu mai sunt*, adică *această fiinţă pe care o am spre a fi în calitate de eu care nu mai sunt*. Funcţia sa este de a fi ceea ce eu am ales din mine pentru a-mi opune, ceea ce-mi permite să mă măsor. Un astfel de pentru-sine se alege, deci, *fără solidaritate cu sine*, ceea ce înseamnă nu că el şi-a abolit trecutul, ci că îl pune pentru a nu fi solidar cu el, tocmai pentru a afirma totala sa libertate (ceea ce este trecut este un anume gen de angajament faţă de trecut şi un anume gen de tradiţie). Dimpotrivă, există pentru-sine al căror proiect implică refuzul timpului şi strânsa solidaritate cu trecutul. În dorinţa lor de a găsi un teren solid, aceştia, dimpotrivă, au ales trecutul ca ceea ce ei *sunt*, restul nefiind decât fugă nedefinită şi nedemnă de tradiţie. Ei au ales *în primul rând* refuzul fugii, adică *refuzul de a refuza*; trecutul, prin urmare, are funcţia de a cere de la ei fidelitatea. Astfel, primii se vor vedea mărturisind cu dispreţ şi cu uşurinţă o greşeală pe care au comis-o, în timp ce aceeaşi mărturisire va fi imposibilă la ceilalţi, în afara cazului în care ei îşi schimbă deliberat proiectul fundamental; ei vor uza atunci de toată reaua-credinţă din lume şi de toate portiţele de scăpare pe care le vor putea inventa pentru a putea evita să afecteze această credinţă în ceea ce este, care constituie o structură esenţială a proiectului lor.

Astfel, ca şi amplasamentul, trecutul se integrează în situaţie atunci când pentru-sinele, prin alegerea sa a viitorului, îi conferă facticităţii sale trecute o valoare, o ordine ierarhică şi o urgenţă pornind de la care ea îşi *motivează* actele şi conduitele.

### C) *ÎMPREJURIMILE MELE*

Nu trebuie să confundăm „împrejurimile“ mele cu locul pe care îl ocup şi despre care am vorbit mai înainte. Împrejurimile sunt lucrurile-ustensile care mă înconjoară, cu coeficienţii lor proprii de adversitate şi de ustensilitate. Desigur, ocupându-mi locul, întemeiez descoperirea împrejurimilor şi, schimbându-mi locul – operaţie pe care eu o realizez în mod liber, după cum am văzut –, fundez apariţia unor noi împrejurimi. Dar, reciproc, împrejurimile se pot schimba sau pot fi schimbate de către alţii, fără ca eu să nu am nici un amestec în schimbarea lor. Desigur, Bergson a subliniat, în *Materie şi memorie*, că o modificare a locului meu antrenează schimbarea totală a împrejurimilor mele, astfel încât ar trebui avută în vedere o modificare totală şi simultană a împrejurimilor mele pentru a se putea vorbi de o modificare a locului meu; or, această schimbare globală a împrejurimilor e de neconceput. Nu este însă mai puţin adevărat că sfera mea de acţiune este continuu traversată de apariţii şi de dispariţii de obiecte, în care eu nu mă amestec cu nimic. Într-un mod general, coeficientul de adversitate şi de ustensilitate al complexelor nu depinde doar de locul meu, ci şi de potenţialitatea proprie ustensilelor. Prin urmare, de când exist, eu sunt aruncat în mijlocul unor existenţe diferite de mine, care îşi dezvoltă în jurul meu, pentru şi împotriva mea potenţialităţile; vreau să ajung cât mai repede, pe bicicleta mea, în oraşul vecin. Acest proiect implică scopurile mele personale, aprecierea locului meu şi a distanţei de la oraş la locul meu şi libera adaptare a mijloacelor (*eforturilor*) la scopul urmărit. Dar un pneu se sparge, soarele este prea arzător, vântul suflă din faţă etc., toate, fenomene pe care nu le prevăzusem: acestea sunt împrejurimile. Desigur, ele se manifestă în şi prin proiectul meu principal; prin el vântul poate să apară ca vânt potrivnic sau ca vânt „bun“, prin el soarele se revelează drept căldură propice sau incomodă. Organizarea sintetică a acestor perpetue „accidente“ constituie unitatea a ceea ce germanii numesc al meu „*Umwelt*“*, iar acest „Umwelt“ nu se poate descoperi decât în

* mediul înconjurător, lumea înconjurătoare (*n.tr.*).

limitele unui proiect liber, adică ale alegerii scopurilor care eu sunt. Ar fi, totuşi, mult prea simplu să ne limităm aici în descrierea noastră. Dacă este adevărat că fiecare obiect din anturajul meu se anunţă într-o situaţie deja revelată, iar suma acestor obiecte nu poate constitui prin ea însăşi o situaţie; dacă este adevărat că fiecare ustensilă se ridică pe fond de situaţie în lume, asta nu înseamnă că transformarea bruscă sau apariţia bruscă a unei ustensile nu poate contribui la o schimbare radicală a situaţiei: dacă mi se sparge pneul, atunci şi distanţa mea faţă de satul vecin se schimbă imediat; acum este o distanţă socotită în paşi, şi nu în circumferinţe de roată. Eu pot dobândi, din această cauză, certitudinea că persoana pe care vreau s-o văd va fi luat, deja, trenul când voi ajunge acasă la ea, iar această certitudine poate antrena alte decizii din partea mea (întoarcere la punctul de plecare, trimitere a unei telegrame etc.). Aş putea chiar, fiind sigur că nu pot, de exemplu, încheia cu această persoană târgul proiectat, să mă întorc către un altul şi să semnez un alt contract. Poate chiar îmi voi abandona în întregime încercarea şi va trebui să înregistrez un eşec total al proiectului meu? În acest caz, voi spune că *n-am putut* să-l previn pe Pierre la timp, să mă înțeleg cu el etc. Această recunoaştere explicită a *neputinţei* mele nu este mărturia cea mai sigură a limitelor libertății mele? Fără îndoială, libertatea mea de *a alege*, am văzut, nu poate fi confundată cu libertatea mea de *a obţine*. Dar oare nu alegerea mea însăşi este aici în joc, de vreme ce tocmai adversitatea împrejurimilor este, în numeroase cazuri, ocazia schimbării proiectului meu?

Se impune, înainte de a aborda fondul dezbaterii, să-l precizăm şi să-l limităm. Dacă schimbările care survin în împrejurimi pot antrena modificări în proiectele mele, asta nu poate să se întâmple decât cu două condiții. Prima este că ele nu pot antrena abandonul proiectului meu principal, care serveşte, dimpotrivă, la a le măsura importanţa. Dacă, într-adevăr, ele sunt sesizate ca *motive* de a abandona cutare sau cutare proiect, asta nu se poate întâmpla decât în lumina unui proiect mai fundamental; altfel, ele nu ar putea fi câtuşi de puţin motive, de vreme ce motivul este aprehendat de către conştiinţa-

mobil, care este ea însăşi liberă-alegere a unui scop. Dacă norii care acoperă cerul mă pot incita să renunţ la proiectul meu de excursie, e pentru că ei sunt sesizaţi într-un proiect liber în care valoarea excursiei este legată de o anumită stare a cerului, ceea ce trimite din aproape în aproape la valoarea unei excursii în general, la relaţia mea cu natura şi la locul pe care-l ocupă această relaţie în ansamblul relaţiilor pe care le am cu lumea. În al doilea rând, în nici un caz, obiectul apărut sau dispărut nu poate *provoca* o renunţare la un proiect, chiar parţial. Într-adevăr, trebuie ca acest obiect să fie aprehendat ca o *lipsă* în situaţia originară; trebuie deci ca *datul* apariţiei sau dispariţiei sale să fie neantizat, ca eu să iau distanţă „în raport cu el" şi, în consecinţă, să mă decid în legătură cu mine însumi în prezenţa lui. Am arătat deja, nici cleştele călăului nu ne scuteşte să fim liberi. Asta nu înseamnă că este mereu *posibil* să eludezi dificultatea, să repari paguba, ci doar că *însăşi imposibilitatea* de a continua într-o anumită direcţie trebuie să fie în mod liber constituită; ea vine la lucruri prin libera noastră renunţare, în loc ca renunţarea noastră să fie provocată de imposibilitatea conduitei de îndeplinit.

Acestea fiind zise, trebuie să recunoaştem că şi aici prezenţa datului, departe de a fi un obstacol pentru libertatea noastră, este cerută de însăşi existenţa sa. Această libertate este o anumită libertate care sunt *eu*. Dar cine sunt eu, dacă nu o anume negaţie internă a în-sinelui? Fără acest în-sine pe care eu îl neg, aş dispărea în neant. Conştiinţa – am arătat-o deja în introducere – ar putea servi ca „dovadă ontologică" a existenţei unui în-sine. Într-adevăr, dacă există conştiinţă *de* ceva, trebuie în mod originar ca acest „ceva" să aibă o fiinţă *reală*, adică *nerelativă la conştiinţă*. Dar vedem acum că această dovadă are o semnificaţie mai largă: dacă trebuie să pot face ceva în general, trebuie să-mi exercit acţiunea asupra unor fiinţe a căror existenţă este *independentă* de existenţa mea în general şi, mai ales, de acţiunea mea. Acţiunea mea îmi poate revela această existenţă; ea nu o condiţionează. A fi liber înseamnă a-fi-liber-pentru-a-schimba. Libertatea implică deci existenţa împrejurimilor de schimbat: obstacole de înfrânt, unelte de folosit. Desigur, ea este cea care le revelează ca

obstacole, dar ea nu poate decât să interpreteze, prin libera sa alegere, *sensul* fiinţei lor. Trebuie doar ca ele să fie acolo, în stare brută, pentru ca să existe libertate. A fi liber înseamnă *a-fi-liber-pentru-a-face* şi înseamnă *a-fi-liber-în-lume*. Dar dacă aşa stau lucrurile, atunci libertatea, recunoscându-se ca libertate de a schimba, recunoaşte şi prevede implicit, în proiectul său originar, existenţa independentă a datului asupra căruia ea se exercită. Negaţia internă e cea care revelează în-sinele ca independent, iar această independenţă e cea care îi constituie în-sinelui caracterul său de *lucru*. Dar de acum încolo, ceea ce pune libertatea prin simpla apariţie a fiinţei sale este faptul că ea este ca *având de-a face cu altceva decât sine*. A face înseamnă tocmai a schimba ceea ce nu are nevoie de altceva decât de sine pentru a exista, înseamnă a acţiona asupra a ceea ce, din principiu, este indiferent la acţiune, poate să-şi urmeze existenţa sau devenirea fără ea. Fără această indiferenţă de exterioritate a în-sinelui, însăşi noţiunea de *a face* şi-ar pierde sensul (am arătat asta mai sus în legătură cu dorinţa şi decizia) şi, prin urmare, libertatea însăşi s-ar prăbuşi. Astfel, chiar proiectul unei libertăţi în general este o alegere care implică previziunea şi acceptarea de rezistenţe, altfel neînsemnate. Nu numai că libertatea e cea care constituie cadrul în care diferite în-sine-uri, altfel indiferente, se vor revela ca rezistenţe, dar chiar şi proiectul său, în general, este proiect de *a face* într-o lume rezistentă, prin victoria asupra rezistenţelor sale. Orice proiect liber prevede, proiectându-se, marja de imprevizibilitate datorată independenţei lucrurilor, tocmai pentru că această independenţă e cea pornind de la care se constituie o libertate. Din momentul în care eu proiectez să merg în satul vecin pentru a-l regăsi pe Pierre, spargerea pneului, „vântul potrivnic", mii de accidente previzibile şi imprevizibile sunt date chiar în proiectul meu şi îi constituie sensul. De asemenea, spargerea neaşteptată a pneului, care-mi deranjează proiectele, vine *să-şi ia locul* într-o lume preschiţată de alegerea mea, căci eu n-am încetat niciodată, dacă pot spune astfel, să *o aştept ca inopinată*. Şi chiar dacă drumul mi-a fost întrerupt de ceva care nici nu mi-ar fi trecut prin minte, precum o inundaţie sau o surpare, într-un anume sens, acest imprevi-

zibil era prevăzut: în proiectul meu, o anume marjă de indeterminare era făcută „pentru imprevizibil", aşa cum romanii rezervau, în templul lor, un loc zeilor necunoscuţi, şi aceasta nu pornind de la experienţa „loviturilor dure" sau din prudenţă empirică, ci prin însăşi natura proiectului meu. Astfel, într-un fel, se poate spune că realitatea-umană nu este surprinsă de nimic. Aceste remarce ne permit să punem în lumină o nouă caracteristică a unei alegeri libere: orice proiect al libertăţii este *proiect deschis* şi nu proiect închis. Cu toate că în întregime individualizat, el conţine posibilitatea modificărilor sale ulterioare. Orice proiect implică în structura sa comprehensiunea „selbstständigkeit"-ului lucrurilor lumii. Această perpetuă prevedere a imprevizibilului, ca marjă de indeterminare a proiectului care sunt, e cea care ne permite să înţelegem că accidentul sau catastrofa, în loc să mă surprindă prin ineditul şi extraordinarul său, mă copleşeşte întotdeauna printr-un anumit aspect de „deja văzut – deja prevăzut", prin însăşi evidenţa sa şi un fel de necesitate fatalistă pe care noi o exprimăm printr-un „asta trebuia să se întâmple". Nu există niciodată nimic care să uimească, în lume, nimic care să surprindă, în afara cazului în care ne determinăm noi înşine la uimire. Şi tema originară a uimirii nu este că un lucru particular sau altul există în limitele lumii, ci mai degrabă că există o lume în general, adică faptul că eu sunt aruncat într-o totalitate de existenţi cu desăvârşire indiferenţi faţă de mine. Înseamnă că, alegând un scop, eu aleg să am raporturi cu aceşti existenţi şi aleg ca aceşti existenţi să aibă raporturi între ei; eu aleg ca ei să intre în combinaţie pentru a-mi anunţa ceea ce eu sunt. Astfel, adversitatea pe care lucrurile mi-o dovedesc este preschiţată de către libertatea mea ca una din condiţiile sale, iar cutare sau cutare complex îşi poate manifesta coeficientul său individual de adversitate doar pe fondul unei semnificaţii liber proiectate a adversităţii în general.

Dar, ca de fiecare dată când este vorba de situaţie, trebuie insistat asupra faptului că starea de lucruri descrisă are un revers: dacă libertatea preschiţează adversitatea în general, această preschiţare apare ca un mod de a sancţiona exterioritatea de indiferenţă a în-sinelui.

Fără îndoială, adversitatea vine la lucruri prin libertate, dar în măsura în care libertatea îşi luminează facticitatea ca „a-fi-în-mijlocul-unui-în-sine-indiferent“. Libertatea îşi dă lucrurile ca adverse, adică le conferă o semnificaţie care le face lucruri; dar ea va putea semnifica doar asumându-şi datul însuşi, adică asumându-şi, pentru a-l depăşi, exilul său în mijlocul unui în-sine indiferent. De altfel, în mod reciproc, datul contingent asumat n-ar putea suporta nici măcar această semnificaţie primară şi suport al tuturor celorlalte, „exil în mijlocul indiferenţei“, decât în şi printr-o asumare liberă a pentru-sinelui. Într-adevăr, aceasta este structura primară a situaţiei; ea apare aici în întreaga sa claritate; prin însăşi depăşirea datului către scopurile sale, libertatea face să existe *acest dat* – mai înainte nu exista nici acesta, nici acela, nici aici –, iar datul astfel *desemnat* nu este format de vreo manieră oarecare, el este existent brut, asumat pentru a fi depăşit. Dar, în acelaşi timp în care libertatea este depăşire a *acestui dat*, ea se alege ca *această* depăşire a datului. Libertatea nu este o depăşire oarecare a unui dat oarecare; ci, asumându-şi datul brut şi conferindu-i sensul, ea s-a ales dintr-o dată: scopul său este tocmai *să schimbe acest dat*, cu toate că datul apare ca acest dat în lumina scopului ales. Astfel, apariţia libertăţii este cristalizare a unui scop *prin intermediul unui dat* şi descoperire a unui dat *în lumina* unui scop; aceste două structuri sunt simultane şi inseparabile. Într-adevăr, vom vedea mai departe că valorile universale ale scopurilor alese nu se degajă decât prin analiză; orice alegere este alegere a unei schimbări concrete de adus unui dat concret. Orice situaţie este concretă.

Astfel, adversitatea lucrurilor şi potenţialităţile lor în general sunt luminate de către scopul ales. Dar nu există scop decât pentru un pentru-sine care se asumă ca abandonat în mijlocul indiferenţei. Prin această asumare, el nu aduce *nimic* nou acestei abandonări contingente şi brute, decât o *semnificaţie*; el face să existe de acum încolo o abandonare, face ca această abandonare să fie descoperită ca situaţie.

Am văzut, în capitolul IV al părţii a doua, că pentru-sinele, prin apariţia sa, face ca în-sinele să vină în lume; într-un chip mai general încă, el este neantul prin care „există“ în-sine, adică lucruri. Am vă-

zut, de asemenea, că realitatea în-sine este aici, la îndemână, cu *calitățile* sale, fără nici o deformare sau adăugire. Numai că noi suntem separați de ea prin diversele categorii de neantizare pe care le instaurăm prin chiar apariția noastră: lume, spațiu și timp, potențialități. Am văzut mai ales că, deși suntem înconjurați de *prezențe* (acest pahar, această călimară, această masă etc.), aceste prezențe sunt inaccesibile ca atare, căci ele nu oferă ceva din ele decât la capătul unui gest sau al unui act proiectat de noi, adică în viitor. Acum putem înțelege sensul acestei stări de lucruri: noi nu suntem separați de lucruri prin nimic, *decât prin libertatea noastră*; ea e cea care face să existe lucruri, cu întreaga lor indiferență, imprevizibilitate și adversitate, iar noi suntem în mod ineluctabil separați de ele, căci ele apar și se revelează ca legate unele de altele pe fond de neantizare. Astfel, proiectul libertății mele nu adaugă *nimic* lucrurilor: el face *să existe* lucruri, adică tocmai realități dotate cu un coeficient de adversitate și de utilizabilitate; el face ca aceste lucruri să se descopere *în experiență*, adică să se ridice succesiv pe fond de lume, în cursul unui proces de temporalizare; el face, in sfârșit, ca aceste lucruri să se manifeste ca intangibile, independente, separate de mine prin chiar neantul pe care-l secretez și care sunt eu. Tocmai pentru că libertatea este condamnată să fie liberă, adică nu poate să se aleagă ca libertate, există lucruri, adică o plenitudine de contingență în sânul căreia este ea însăși contingență; prin asumarea acestei contingențe și prin depășirea sa poate să existe în același timp o *alegere* și o organizare a lucrurilor în *situație*; iar contingența libertății și contingența în-sinelui sunt cele care se exprimă *în situație* prin imprevizibilitatea și adversitatea împrejurimilor. Eu sunt, astfel, absolut liber și responsabil de situația mea. Dar, de asemenea, eu nu sunt niciodată liber *decât în situație*.

### D) *APROAPELE MEU*

A trăi într-o lume frecventată de aproapele meu nu înseamnă doar a-l putea întâlni pe celălalt la toate cotiturile drumului, înseamnă de

asemenea a te afla angajat într-o lume ale cărei complexe-ustensile pot avea o semnificaţie pe care nu liberul meu proiect le-a dat-o mai întâi. Şi mai înseamnă, în mijlocul acestei lumi înzestrate *deja* cu sens, a avea de-a face cu o semnificaţie care este *a mea* şi pe care nu mi-am dat-o eu, pe care mă descopăr ca „posedând-o deja". Deci atunci când ne întrebăm ce poate însemna pentru „situaţia" noastră faptul originar şi contingent de a exista într-o lume în care „există" şi celălalt, problema astfel formulată cere să studiem succesiv trei niveluri de realitate care intră în joc pentru a constitui situaţia mea concretă: ustensilele *deja* semnificante (gara, indicatorul căii ferate, opera de artă, afişul de mobilizare), semnificaţia pe care eu o descopăr ca *deja a mea* (naţionalitatea, rasa, aspectul meu fizic) şi, în sfârşit, celălalt ca centru de referinţă la care trimit aceste semnificaţii.

Totul ar fi foarte simplu, într-adevăr, dacă aş aparţine unei lumi ale cărei semnificaţii s-ar descoperi doar în lumina scopurilor mele proprii. Într-adevăr, aş dispune lucrurile sub formă de ustensile sau de complexe de ustensilitate în limitele propriei mele alegeri de mine însumi; această alegere e cea care ar face din munte un obstacol dificil de trecut sau un punct de vedere asupra câmpiei etc.; nu s-ar pune deloc problema de a şti ce semnificaţie *în sine* poate avea acest munte, de vreme ce eu sunt cel prin care semnificaţiile vin la realitatea în sine. Această problemă ar mai fi foarte mult simplificată dacă aş fi o monadă fără uşi şi fără ferestre şi dacă aş şti doar, într-un mod oarecare, că alte monade ar exista sau că ar fi posibile, fiecare dintre ele conferind lucrurilor pe care le văd semnificaţii noi. În acest caz, care este cel pe care filosofii s-au limitat prea adesea să-l examineze, mi-ar ajunge să socotesc alte semnificaţii ca *posibile* şi, finalmente, pluralitatea semnificaţiilor, corespunzând pluralităţii conştiinţelor, ar coincide pur şi simplu pentru mine cu posibilitatea mereu deschisă de a face eu însumi o *altă alegere*. Dar am văzut că această concepţie monadică cuprinde un solipsism ascuns tocmai pentru că ea confundă pluralitatea semnificaţiilor pe care pot să le ataşez realului cu pluralitatea sistemelor semnificante dintre care fiecare trimite la o conştiinţă care nu sunt eu. Şi, de altfel, pe terenul experienţei concrete, aceas-

tă descriere monadică se arată insuficientă; există, într-adevăr, altceva în monada „mea“ decât o pluralitate de semnificații posibile; există semnificații obiective care mi se dau ca nefiind puse în lumină de către mine. Eu, cel prin care semnificațiile vin la lucruri, mă aflu angajat într-o lume *deja semnificativă* şi care îmi reflectă semnificații pe care nu eu le-am pus în ea. Să ne gândim, de exemplu, la cantitatea nenumărată de semnificații independente de alegerea *mea*, pe care o descopăr dacă trăiesc într-un oraş: străzi, case, magazine, tramvaie şi autobuze, plăcuţe indicatoare, zgomote de claxoane, muzică de la Radio T.S.F. etc. În solitudine, cu siguranță aş descoperi existentul brut şi imprevizibil: *această* stâncă, de exemplu, şi m-aş limita, pe scurt, să fac *să existe* o stâncă, adică *acest* existent şi nimic în afară de el. Dar i-aş conferi, cel puțin, semnificația sa „de escaladat“, „de evitat“, „de contemplat“ etc. Atunci când, la un colț de stradă, descopăr o casă, descopăr în lume nu doar un existent brut, eu nu fac doar să *existe* un „acesta“ calificat în cutare sau cutare fel; căci semnificaţia obiectului care mi se revelează atunci îmi rezistă şi rămâne independentă de mine: eu descopăr că imobilul este casă de raport sau ansamblu de birouri ale Companiei de Gaz sau închisoare etc., semnificația este aici contingentă, independentă de alegerea mea, ea se prezintă cu aceeaşi indiferență ca însăşi realitatea în-sinelui: ea s-a făcut *lucru* şi nu se distinge de *calitatea* în-sinelui. Tot aşa, coeficientul de adversitate al lucrurilor îmi este descoperit înainte de a fi simțit de către mine: mulțimi de indicații îmi atrag atenția: „A se încetini, curbă periculoasă“, „Atenţie, şcoală“, „Pericol de moarte“, „Rigolă de-a curmezişul drumului la o sută de metri“ etc. Dar aceste semnificații, deşi sunt adânc imprimate în lucruri şi participă la exterioritatea lor indiferentă – cel puţin în aparență –, nu sunt mai puţin indicații de conduită de urmat care mă privesc în mod direct. Voi traversa strada pe zebră, voi pătrunde în *cutare* magazin pentru a cumpăra de acolo *cutare* ustensilă, al cărei mod de folosire este foarte precis indicat într-o notiță care se oferă cumpărătorilor, mă voi folosi apoi de această ustensilă, un stilou, de exemplu, pentru a completa cutare sau cutare formular în condiții determinate. Nu-i voi găsi aici

limite înguste libertății mele? Dacă nu urmez, punct cu punct, indicațiile furnizate de ceilalți, nu mă voi mai orienta, voi greși strada, voi pierde trenul etc. De altfel, aceste indicații sunt, cel mai adesea, imperative: „Intrați pe aici", „Ieșiți pe aici", iată ce înseamnă cuvintele Intrare și Ieșire zugrăvite deasupra ușilor. Eu mă supun lor; ele vin să adauge, la coeficientul de adversitate pe care eu îl fac să se nască în lucruri, un coeficient specific uman de adversitate. În plus, dacă mă supun acestei organizări, depind de ea: beneficiile pe care ea mi le oferă pot înceta; o tulburare internă, un război, și iată că produsele de primă necesitate se răresc, fără ca eu să am vreun amestec în asta. Sunt deposedat, oprit din proiectele mele, privat de ceea ce e necesar pentru a-mi realiza scopurile. Și, mai ales, am remarcat că modurile de folosire, indicațiile, ordinele, interzicerile, tăblițele indicatoare mi se adresează mie în măsura în care eu sunt *oarecare*; în măsura în care mă supun, în care mă includ în filieră, eu mă supun scopurilor unei realități-umane *oarecare* și le realizez prin tehnici *oarecare*: eu sunt deci modificat în ființa mea proprie, de vreme ce eu *sunt* scopurile pe care le-am ales și tehnicile care le realizează; la scopuri oarecare, la tehnici oarecare, realitate-umană oarecare. În același timp, de vreme ce lumea nu îmi apare niciodată decât prin intermediul tehnicilor pe care le utilizez, lumea, ea însăși, este modificată. Această lume, văzută, pentru a o parcurge, prin intermediul folosirii bicicletei, a automobilului, a trenului, îmi descoperă un chip riguros corelativ cu mijloacele pe care le folosesc, deci *chipul pe care ea îl oferă tuturora.* Trebuie în mod evident să rezulte, se va spune, că libertatea mea îmi scapă din toate părțile: nu mai există *situație* ca organizare a unei lumi semnificative în jurul liberei alegeri a spontaneității mele, există o *stare* care mi se impune. E ceea ce se impune să examinăm acum.

E neîndoielnic că apartenența mea la o lume locuită are valoarea unui *fapt*. Ea trimite, într-adevăr, la faptul originar al prezenței celuilalt în lume, fapt care, am văzut, nu poate fi dedus din structura ontologică a pentru-sinelui. Și, cu toate că acest fapt face mai profundă înrădăcinarea facticității noastre, el nu decurge nici din facticitatea noastră, în măsura în care aceasta exprimă necesitatea contingenței

pentru-sinelui; mai degrabă trebuie să spunem: pentru-sinele *există de fapt*, adică existența sa nu poate fi asimilabilă nici unei realități generate conform unei legi, nici unei libere alegeri; și, printre caracteristicile de fapt ale acestei „facticități", adică printre cele care nu pot nici să se deducă, nici să se dovedească, ci care pur și simplu „se lasă văzute", există una pe care o numim existența-în-lume-în-prezența-celorlalți. Dacă această caracteristică de fapt trebuie sau nu să fie reluată de libertatea mea pentru a fi eficientă într-un mod oarecare, asta o vom discuta puțin mai departe. Nu e însă mai puțin adevărat că, la nivelul tehnicilor de apropriere a lumii, din însuși *faptul* existenței celuilalt rezultă faptul proprietății colective a tehnicilor. Facticitatea se exprimă deci la acest nivel prin faptul apariției mele într-o lume care nu mi se revelează decât prin tehnici colective și deja constituite, care vizează să mi le sesizeze sub un aspect al cărui sens a fost definit independent de mine. Aceste tehnici îmi vor determina apartenența la colectivități: la *specia umană*, la colectivitatea națională, la grupul profesional și familial. Chiar trebuie subliniat: în afara ființei-mele-pentru-celălalt – de care vom vorbi mai departe – singurul mod pozitiv pe care îl am să-mi *exist apartenența de fapt* la aceste colectivități este uzajul pe care-l fac în mod constant de tehnicile care țin de ele. Apartenența la *specia umană* se definește, într-adevăr, prin folosirea de tehnici foarte elementare și foarte generale: a ști să mergi, a ști să apuci, a ști să apreciezi suprafața și mărimea relativă a obiectelor percepute, a ști să vorbești, a ști să distingi, în general, adevărul de fals etc. Dar noi nu posedăm aceste tehnici sub această formă abstractă și universală: a ști să vorbești nu înseamnă a ști să numești și să înțelegi cuvintele în general, înseamnă a ști să vorbești o anumită limbă și, prin asta, să-ți manifești apartenența la umanitate *la nivelul* colectivității naționale. De altfel, a ști să vorbești o limbă nu înseamnă a avea o cunoaștere abstractă și pură a limbii, așa cum o definesc dicționarele și gramaticile academice: înseamnă a o face a ta prin intermediul deformărilor și selecțiilor provinciale, profesionale, familiale. Astfel, se poate spune că *realitatea* apartenenței noastre la uman este *naționalitatea* noastră și că realitatea naționalității noastre

este apartenenţa la familie, la regiune, la profesie etc., în sensul în care *realitatea* limbajului este limba, iar realitatea limbii e dialectul, argoul, jargonul etc. Şi, reciproc, *adevărul* dialectului este limba, *adevărul* limbii este limbajul; asta înseamnă că tehnicile concrete prin care se manifestă apartenenţa noastră la familie, la localitate trimit la structuri mai abstracte şi mai generale, care le constituie semnificaţia şi esenţa, acestea la altele şi mai generale, până când se ajunge la esenţa universală şi perfect simplă a unei tehnici *oarecare* prin care o fiinţă *oarecare* îşi apropriază lumea.

Astfel, a fi francez, de exemplu, nu este decât *adevărul* lui a fi savoiard. Dar a fi savoiard nu înseamnă doar a locui pe înaltele văi ale Savoiei: înseamnă, printre mii de alte lucruri, a face schi iarna, a folosi schiul ca mijloc de transport. Şi, în mod precis, înseamnă a face schi după metoda franceză, nu după cea din Alberg sau a norvegienilor.[1] Dar, de vreme ce muntele şi pantele înzăpezite nu se aprehendează decât printr-o tehnică, înseamnă deci a descoperi sensul *francez* al pantelor de schi; într-adevăr, după cum vei folosi metoda norvegiană, mai propice pantelor uşoare, sau metoda franceză, mai propice pantelor aspre, o aceeaşi pantă îţi va apărea ca mai aspră sau mai domoală, exact cum un urcuş îi va apărea mai mult sau mai puţin aspru ciclistului, după cum „va fi porni cu o viteză mijlocie sau mică". Astfel, schiorul francez dispune de o „viteză" franceză pentru a coborî terenul de schi, şi această viteză îi descoperă un tip particular de pante, oriunde ar fi, adică Alpii elveţieni sau bavarezi, Telemarkul sau Jura îi vor oferi întotdeauna un sens, dificultăţi, un complex de ustensilitate sau de adversitate pur franţuzeşti. În mod asemănător, ar fi uşor de arătat că cea mai mare parte dintre încercările de a defini clasa muncitoare constau în a lua drept criteriu producţia, consumul sau un anume tip de „Weltanschauung" ce rezultă din complexul de inferioritate (Marx, Halbwachs, de Man), adică, în toate cazurile, anumite tehnici de elaborare sau de apropriere a lumii, prin care ea

[1] Simplificăm: există influenţe, interferenţe de tehnică; metoda din Alberg a prevalat mult timp la noi. Cititorul va putea să restabilească cu uşurinţă faptele în complexitatea lor.

își oferă ceea ce am putea numi „chipul său proletar", cu opozițiile sale violente, masele sale uniforme și deșertice, zonele sale de tenebre și meleagurile sale de lumină, scopurile simple și urgente care o luminează.

Or, este evident – cu toate că apartenența mea la cutare clasă, la cutare națiune nu decurge din facticitatea mea ca structură ontologică a pentru-sinelui meu – că existența mea de fapt, adică nașterea mea și locul meu, îmi antrenează aprehendarea lumii și a mea prin intermediul anumitor tehnici. Or, aceste tehnici, pe care nu eu le-am ales, îi conferă lumii semnificațiile sale. Nu mai sunt eu, se pare, cel care decide pornind de la scopurile mele, dacă lumea îmi apare cu opozițiile simple și distincte ale universului „proletar" sau cu nuanțele nenumărate și viclene ale lumii „burgheze". Eu nu sunt doar aruncat în fața existentului brut, sunt aruncat într-o lume muncitoare, franceză, lorenă sau meridională, care-mi oferă semnificațiile sale fără ca eu să fi făcut ceva pentru a le decela.

Să privim mai atent asupra acestui punct. Tocmai am arătat că naționalitatea mea nu este decât *adevărul* apartenenței mele la o provincie, la o familie, la o grupare profesională. Dar trebuie să ne oprim aici? Dacă limba nu este decât *adevărul* dialectului, atunci dialectul este realitatea absolut concretă? Argoul profesional așa cum „se" vorbește, dialectul alsacian, căruia un studiu lingvistic și statistic permite să i se determine legile, constituie oare fenomenul primar, cel care își află fundamentul în faptul pur, în contingența originară? Cercetările lingviștilor pot aici să inducă în eroare: statisticile lor pun în lumină constante, deformări fonetice sau semantice de un tip dat, ele permit reconstituirea evoluției unui fonem sau a unui morfem într-o perioadă dată, în așa fel încât se pare că *regula sintactică* sau *cuvântul* ar fi realități individuale, cu semnificațiile și istoria lor proprii. Și, de fapt, indivizii par să aibă puțină influență asupra evoluției limbajului. Fapte sociale ca invaziile, marile căi de comunicație, relațiile comerciale par a fi cauzele esențiale ale schimbărilor lingvistice. Dar înseamnă că nu ne plasăm pe veritabilul teren al concretului: și nu suntem răsplătiți decât după propriile exigențe. De mult timp psiho-

logii au remarcat faptul că nu *cuvântul* este elementul concret al limbajului – chiar cuvântul dialectului, chiar cuvântul familial cu deformările sale particulare; structura elementară a limbajului este *fraza*. Într-adevăr, în interiorul frazei, cuvântul poate primi o funcţie reală de desemnare; in afara ei, el este doar o funcţie propoziţională, când nu este doar o rubrică destinată să grupeze semnificaţii absolut disparate. Acolo unde apare singur în discurs, el ia un caracter „holofrastic", asupra căruia s-a insistat adesea; asta nu înseamnă că el n-ar putea să se limiteze prin el însuşi la un sens precis, ci că este integrat într-un context ca o formă secundară într-o formă principală. Cuvântul nu are deci decât o existenţă pur *virtuală* în afara organizaţiilor complexe şi active care îl integrează. El n-ar putea deci exista „într-o" conştiinţă sau un inconştient *înaintea* folosirii lui: fraza nu este *făcută din cuvinte*. Nu trebuie să ne oprim aici: Paulhan a arătat în *Les Fleurs de Tarbes* că fraze întregi, „locurile comune", întocmai ca şi cuvintele, nu preexistă folosirii lor. Locuri comune dacă sunt privite din afară, de către cititor, care recompune sensul paragrafului trecând de la o frază la alta, aceste fraze îşi pierd caracterul banal şi convenţional dacă sunt plasate în punctul de vedere al autorului care, el, vede *lucrul de exprimat* şi merge la cel mai urgent, producând un act de desemnare sau de recreare fără să-şi piardă vremea să ia în considerare elementele înseşi ale acestui act. Dacă aşa stau lucrurile, nici cuvintele, nici sintaxa, nici „frazele gata făcute" nu preexistă folosirii lor. Unitatea verbală fiind fraza semnificativă. aceasta este un act constructiv care nu se concepe decât printr-o transcendenţă care depăşeşte şi neantizează datul către un scop. A înţelege cuvântul în lumina frazei înseamnă *în mod precis* a înţelege orice dat pornind de la situaţie şi a înţelege situaţia în lumina scopurilor originare. A înţelege o frază a interlocutorului meu înseamnă, într-adevăr, a înţelege ceea ce *„vrea să spună"*, adică a îmbrăţişa mişcarea sa de transcendenţă, a mă arunca împreună cu el către nişte posibili, către nişte scopuri şi a reveni apoi asupra ansamblului de mijloace organizate pentru a le înţelege prin funcţia şi scopul lor. De altfel, limbajul vorbit este mereu descifrat pornind de la situaţie. Referinţele la timpul, ora,

locul, la împrejurimi, la situația oraşului, a provinciei, a țării sunt date înaintea cuvântului. Este suficient să fi citit ziarele şi să văd chipul odihnit şi aerul îngrijorat al lui Pierre pentru a înțelege acel „Nu merge" cu care mă abordează în această dimineață. Nu sănătatea sa e cea care „nu merge" de vreme ce are tenul proaspăt, nici afacerile, nici căsnicia: e situația oraşului nostru sau a țării. *Ştiam deja* aceasta; întrebându-l „Merge?" schițam deja o interpretare a răspunsului său, mă îndreptam deja în cele patru colțuri ale orizontului, gata *să revin* de acolo la Pierre pentru a-l înțelege. A asculta discursul înseamnă „a vorbi cu" nu doar pentru că imiți pentru a descifra, ci pentru că te proiectezi în mod originar către posibili şi trebuie să înțelegi *pornind de la lume*.

Dar dacă fraza preexistă cuvântului, suntem trimişi la *vorbitor* ca fundament concret al discursului. Un cuvânt poate părea că „trăieşte" prin el însuşi dacă este găsit în fraze din epoci diferite; această viață împrumutată seamănă cu cea a cuțitului din filmele fantastice care ți se înfige singur în față; ea este făcută din juxtapunerea de instantanee, este cinematografică şi se constituie în timpul universal. Dar dacă cuvintele par să trăiască atunci când se proiectează filmul semantic sau morfologic, ele nu merg până acolo încât să constituie fraze; ele nu sunt decât urmele trecerii frazelor, aşa cum drumurile nu sunt decât urmele trecerii pelerinilor sau caravanelor. Fraza este un proiect care nu se poate interpreta decât pornind de la neantizarea unui dat (chiar a celui pe care vrem să-l *desemnăm*), pornind de la un scop pus (*desemnarea* sa, care ea însăşi presupune alte scopuri, față de care ea nu este decât un mijloc). Dacă datul, nu mai mult decât cuvântul, nu poate determina fraza, ci, dimpotrivă, fraza este necesară pentru a lumina datul şi a înțelege cuvântul, fraza este un moment al liberei alegeri de mine însumi şi în acest fel este ea înțeleasă de interlocutorul meu. Dacă limba este realitatea limbajului, dacă dialectul sau argoul sunt realitatea limbii, realitatea dialectului este *actul liber* de desemnare prin care eu mă aleg *desemnator*. Iar acest act liber n-ar putea să fie *asamblare* de cuvinte. Desigur, dacă ar fi pură asamblare de cuvinte, în conformitate cu nişte rețete tehnice (legile

gramaticale), am putea vorbi de limite de fapt impuse libertății vorbitorului; aceste limite ar fi marcate prin natura materială şi fonetică a cuvintelor, vocabularul limbii folosite, vocabularul personal al vorbitorului (*n* cuvintele de care dispune), „geniul limbajului" etc. Dar tocmai am arătat că nu este aşa. S-a putut susţine recent[1] că ar exista un fel de ordine vie a cuvintelor, nişte legi dinamice ale limbajului, o viață impersonală a logosului, pe scurt, că limbajul ar fi o *natură* şi că omul trebuie să-l servească pentru a-l putea folosi în anumite privințe, aşa cum face cu Natura. Dar s-a putut susţine asta numai pentru că s-a luat în considerare limbajul *o dată ce a murit*, adică o dată *ce a fost vorbit*, insuflându-i-se o viaţă impersonală şi o forţă, afinități şi repulsii care au fost, de fapt, împrumutate de la libertatea personală a pentru-sinelui care vorbeşte. S-a făcut din limbaj *o limbă care se vorbeşte singură*. Iată, într-adevăr, eroarea care nu trebuie comisă, în cazul limbajului, ca şi în cazul *tuturor celorlalte tehnici*. Dacă facem ca omul să apară în mijlocul tehnicilor care se aplică singure, al unui limbaj care se vorbeşte, al unei ştiinţe care se face, al unui oraş care se construieşte după legile sale proprii, dacă îi fixăm semnificaţiile în în-sine păstrându-le totodată o transcendenţă umană, vom reduce rolul omului la cel al unui căpitan care foloseşte forţele determinate ale vântului, ale valurilor, ale mareelor, pentru a dirija o navă. Dar din aproape în aproape, fiecare tehnică, pentru a fi îndreptată către scopuri umane, va cere o altă tehnică: de exemplu, pentru a conduce un vapor, trebuie să vorbeşti. Astfel vom ajunge, poate, la tehnica tehnicilor – care se va aplica singură, la rândul său –, dar am pierdut pentru totdeauna posibilitatea de a întâlni tehnicianul.

Dimpotrivă, dacă facem să existe cuvinte în timp ce vorbim, nu suprimăm din cauza asta legăturile *necesare* şi *tehnice* sau legăturile *de fapt* care se articulează în interiorul frazei. Mai degrabă: *fundamentăm* această necesitate. Dar pentru ca ea să apară, pentru ca să existe raporturi între cuvinte, pentru ca ele să se lege – sau să se respingă – unele cu altele, trebuie ca ele să fie unite într-o sinteză care nu vine de la ele; suprimaţi această unitate sintetică şi blocul „limbaj"

[1] Brice Parain: *Essai sur le logos platonicien*, Paris, Gallimard, 1942.

se sfărâmă; fiecare cuvânt se întoarce în solitudinea sa şi îşi pierde în acelaşi timp unitatea, împărţindu-se între diverse semnificaţii incomunicabile. Astfel că în interiorul proiectului liber al frazei se organizează legile limbajului; vorbind fac eu gramatica; libertatea este singurul fundament posibil al legilor limbii. De altfel, pentru cine există legi ale limbii? Paulhan a dat elementele unui răspuns: nu pentru cel care vorbeşte, ci pentru cel care ascultă. Cel care vorbeşte nu este decât alegerea unei *semnificaţii* şi nu sesizează ordinea cuvintelor decât în măsura în care el *o face*.[1] Singurele raporturi pe care le va sesiza în interiorul acestui complex organizat sunt, în mod specific, cele pe care el le-a stabilit. Dacă, prin urmare, se descoperă că două sau mai multe cuvinte întreţin între ele nu *unul*, ci mai multe raporturi definite şi că de aici rezultă o multiplicitate de semnificaţii care se ierarhizează sau se opun pentru o aceeaşi frază, pe scurt, dacă se descoperă „partea diavolului", asta nu se poate întâmpla decât în următoarele două condiţii: 1° cuvintele trebuie să fi fost strânse şi prezentate printr-o liberă alăturare semnificativă; 2° trebuie ca această sinteză să fie văzută *din afară*, adică de către *celălalt* şi în cursul unei descifrări ipotetice a sensurilor posibile ale acestei alăturări. Într-adevăr, în acest caz, fiecare cuvânt văzut *mai întâi* ca încrucişare de semnificaţi este legat de un alt cuvânt văzut tot aşa. Iar alăturarea va fi *multivocă*. Înţelegerea sensului *adevărat*, adică în mod expres voit de către vorbitor, va putea să arunce în umbră sau să-şi subordoneze celelalte sensuri, nu le va suprima. Astfel, limbajul, liber proiect *pentru mine*, are legi specifice *pentru celălalt*. Iar aceste legi nu pot funcţiona decât în interiorul unei sinteze originare. Se vede deci toată diferenţa care separă evenimentul „frază" de un eveniment natural. Faptul de natură se produce conform unei legi pe care el o exprimă, dar care este pură regulă exterioară de producere, pentru care faptul avut în vedere nu este decât un exemplu. „Fraza" ca eveniment conţine în ea însăşi legea organizării sale şi tocmai în interiorul liberului

[1] Simplific: poţi să-ţi înţelegi gândirea şi prin propria frază. Dar asta pentru că este posibil să proiectezi asupra ei, într-o oarecare măsură, punctul de vedere al celuilalt, exact ca şi asupra corpului nostru.

proiect de *a desemna* pot să apară relaţiile legale între cuvinte. Într-adevăr, n-ar putea exista legi ale cuvântului înainte de a se vorbi. Şi orice cuvânt este liber proiect de desemnare care rezultă din alegerea unui pentru-sine personal şi care trebuie să se interpreteze pornind de la situația globală a acestui pentru-sine. Ceea ce este primar este situaţia, pornind de la care eu înțeleg *sensul* frazei, acest sens nefiind în el însuşi de considerat ca un dat, ci ca un scop ales într-o liberă depăşire a mijloacelor. Aceasta este singura *realitate* pe care lucrările lingvistului ar putea s-o întâlnească. Pornind de la această realitate, o muncă de analiză regresivă va putea pune în lumină anumite structuri mai generale, mai simple, care sunt ca nişte scheme legale. Dar aceste scheme, care vor fi valabile, de exemplu, ca legi ale dialectului, sunt, în ele însele, nişte abstracţii. Departe de a prezida la constituirea frazei şi de a fi tiparul în care ea se toarnă, ele nu există decât în şi prin această frază. În acest sens, fraza apare ca liberă invenţie a legilor sale. Regăsim aici, pur şi simplu, caracteristica originară a oricărei situaţii: prin însăşi depăşirea datului ca atare (aparatul lingvistic), liberul proiect al frazei face să apară datul ca *acest* dat (aceste legi de aranjare şi de pronunţie dialectale). Dar liberul proiect al frazei este tocmai intenţia de a asuma *acest dat*, el nu este asumare oarecare, ci urmărire a unui scop încă neexistent prin intermediul unor mijloace existente cărora el le conferă tocmai sensul lor de mijloc. Astfel, fraza este un aranjament de cuvinte care nu devin *aceste cuvinte* decât prin însăşi aranjarea lor. E tocmai ceea ce au simţit lingvişti şi psihologi, iar încurcătura lor ne poate servi aici drept contraprobă: ei au crezut că descoperă, într-adevăr, un cerc în elaborarea cuvântului, căci, pentru a vorbi, trebuie să-ţi cunoşti gândirea. Dar cum să cunoşti această gândire, în calitate de realitate explicită şi fixată în concepte, dacă nu tocmai vorbind? Astfel, limbajul trimite la gândire şi gândirea la limbaj. Dar noi înţelegem acum că nu există cerc, sau, mai degrabă, că acest cerc – din care s-a crezut că se iese prin inventarea unor idoli psihologici puri, precum imaginea verbală sau gândirea fără imagini şi fără cuvinte – nu este specific limbajului: el este caracteristica situației în general. El nu înseamnă altceva de-

cât legătura ek-statică dintre prezent, viitor și trecut, adică liberă determinare a existentului de către încă-neexistent și a încă-neexistentului de către existent. După aceasta, vor fi ușor de descoperit scheme operatorii abstracte care vor reprezenta adevărul legal al frazei: schema dialectală – schema limbii naționale – schema lingvistică în general. Dar aceste scheme, departe de a preexista frazei concrete, sunt afectate, prin ele însele, de *Unselbstständigkeit* și nu există niciodată decât incarnate și susținute în însăși incarnarea lor de către o libertate. Bineînțeles, limbajul nu este aici decât exemplul unei tehnici sociale și universale. Același lucru este pentru orice tehnică: lovitura de topor e cea care revelează toporul, acțiunea de a bate cu el e cea care revelează ciocanul. Va fi ușor de decelat, într-o cursă particulară, metoda fraceză de schi și, în această metodă, arta generală de a schia ca posibilitate umană. Dar această artă umană nu este niciodată nimic prin sine, ea nu există *în potență*, ea se incarnează și se manifestă în arta *actuală* și concretă a schiorului. Asta ne permite să shițăm o soluție a raporturilor individului cu specia. Fără specie umană, nici adevăr, asta e sigur; n-ar rămâne decât o viermuială irațională și contingentă de alegeri individuale, cărora nu ar putea să le fie atribuită nici o lege. Dacă există ceva precum un adevăr, susceptibil să unifice alegerile individuale, specia umană e cea care ni-l poate furniza. Dar dacă specia este adevărul individului, ea n-ar putea, fără o profundă contradicție, să fie un *dat* în individ. Așa cum legile limbajului sunt susținute și încarnate de către liberul proiect concret al frazei, tot astfel specia umană – ca ansamblu de tehnici capabile să definească activitatea oamenilor –, departe de a preexista unui individ care ar exprima-o așa cum cutare cădere particulară exemplifică legea căderii corpurilor, este ansamblul de relații abstracte susținute prin libera alegere individuală. Pentru-sinele, pentru a se alege ca *persoană,* face să existe o organizare internă pe care o depășește către el însuși, iar această organizare tehnică internă este în el naționalul sau umanul.

Fie, ni se va spune. Dar ați eludat problema. Căci pentru-sinele nu a creat, pentru a se atinge, aceste organizări lingvistice sau tehnice: el

le-a preluat de la celălalt. Regula acordului participiilor nu există, văd bine asta, în afara liberei alăturări de participii concrete în vederea unui scop de desemnare particulară. Dar atunci când eu folosesc această regulă, am învăţat-o de la ceilalţi; eu mă servesc de ea doar pentru că ceilalţi, în proiectele lor personale, o fac să fie. Limbajul meu este deci subordonat limbajului celuilalt şi, finalmente, limbajului naţional.

Nu ne gândim să negăm asta. De asemenea, nu e vorba pentru noi să arătăm pentru-sinele ca liber fundament al fiinţei sale: pentru-sinele e liber dar *în condiţie*, iar acest raport al condiţiei cu libertatea e cel pe care căutăm să-l precizăm sub numele de situaţie. Într-adevăr, ceea ce tocmai am stabilit nu este decât o parte a realităţii. Am arătat că existenţa semnificaţiilor care nu emană din pentru-sine n-ar putea constitui o limită externă a libertăţii sale. Pentru-sinele nu este om mai întâi pentru a fi apoi el însuşi şi nu se constituie ca el însuşi pornind de la o esenţă de om dată *a priori*; dimpotrivă, tocmai în efortul său de a se alege ca sine personal, pentru-sinele menţine în existenţă anumite caracteristici sociale şi abstracte care fac din el *un om*; iar legăturile necesare care însoţesc elementele esenţei de om nu apar decât pe fundamentul unei libere alegeri; în acest sens, fiecare pentru-sine este responsabil, în fiinţa sa, de existenţa unei specii umane. Dar trebuie încă să clarificăm faptul de netăgăduit că pentru-sinele nu se poate alege decât dincolo de anumite semnificaţii, a căror origine nu este el. Într-adevăr, fiecare pentru-sine nu este pentru-sine decât alegându-se dincolo de naţionalitate şi de specie, tot aşa cum nu vorbeşte decât alegând desemnarea dincolo de sintaxă şi de morfeme. Acest „dincolo“ e suficient să-i asigure totala sa independenţă în raport cu structurile pe care el le depăşeşte; dar asta nu înseamnă că el nu se constituie în *dincolo* în raport cu *aceste* structuri. Ce înseamnă asta? Înseamnă că pentru-sinele apare într-o lume care este lume pentru alţi pentru-sine. Acesta este *datul*. Şi chiar prin aceasta, am văzut, sensul lumii îi este *alienat*. Asta înseamnă că el se află în prezenţa unui *sens* care nu vine în lume prin el. El apare într-o lume care i se dă ca *deja privită*, brăzdată, explorată, arată în toate direcţiile şi a

cărei contextură însăşi este deja definită prin aceste investigații; şi chiar în actul prin care el îşi desfăşoară timpul, el se temporalizează într-o lume al cărei sens temporal este deja definit prin alte temporalizări: este faptul simultaneității. Nu e vorba aici de o limită a libertății, ci, mai degrabă, de faptul că pentru-sinele trebuie să fie liber în *această lume*, că el trebuie să se aleagă ținând cont de aceste circumstanțe – şi nu *ad libitum*. Dar pe de altă parte, pentru-sinele, ivindu-se, *nu suferă* ca pe ceva exterior existența celuilalt, el este constrâns să şi-o manifeste sub forma unei alegeri. Căci printr-o alegere îl va sesiza el pe celălalt ca celălalt-subiect sau ca celălalt-obiect.[1] În măsura în care celălalt este pentru el celălalt-privire, n-ar putea fi vorba de *tehnici* sau de semnificații străine; pentru-sinele se percepe ca obiect în Univers sub privirea celuilalt. Dar din momentul în care pentru-sinele, depăşindu-l pe celălalt către scopurile sale, face din el o transcendență-transcendată, ceea ce era liberă depăşire a datului către scopuri îi apare drept conduită semnificatoare şi dată în lume (fixată în în-sine). Celălalt-obiect devine un *indicator de scopuri* şi, prin liberul său proiect, pentru-sinele se aruncă într-o lume în care conduite-obiecte desemnează scopuri. Astfel, prezența celuilalt ca transcendență transcendată este revelatoare de complexe *date* de mijloace pentru scopuri. Şi cum scopul decide mijloacele, iar mijloacele scopul, prin apariția sa în fața celuilalt-obiect, pentru-sinele indică scopuri în lume; el vine într-o lume populată de scopuri. Dar dacă, în felul acesta, tehnicile şi scopurile lor apar în privirea pentru-sinelui, trebuie să vedem că ele devin *tehnici* prin libera luare de poziție a pentru-sinelui în fața celuilalt. Celălalt, el singur, nu poate face ca proiectele sale să i se reveleze pentru-sinelui ca tehnici; şi, în fond, *pentru celălalt*, în măsura în care el se transcende către posibilii săi, *nu există tehnică*, ci un *a face* concret care se defineşte pornind de la scopul său individual. Cizmarul care pingeleşte o încălțăminte nu se simte „în curs de a aplica o tehnică“, el sesizează situația ca cerând cutare sau cutare acțiune, acea bucățică de piele ca cerând un cui etc.

[1] Vom vedea mai departe că problema este mai complexă. Dar aceste remarce sunt suficiente pentru moment.

Pentru-sinele *face să apară* tehnicile în lume drept *conduite ale celuilalt în calitate de transcendenţă-transcendată*, din momentul în care el ia poziţie faţă de celălalt. În acest moment şi doar în acest moment apar în lume burghezi şi muncitori, francezi şi germani, în fine, oameni. Astfel, pentru-sinele este cel responsabil de faptul că, în lume, conduitele celuilalt se revelează ca tehnici. El nu poate face ca lumea în care apare să fie brăzdată de *cutare* sau *cutare tehnică* (el nu poate face ca el să apară într-o lume „capitalistă" sau „guvernată de economia naturală" sau într-o „civilizaţie parazitară"), dar face ca ceea ce este trăit de către celălalt ca proiect liber să existe *afară* ca tehnică, tocmai făcându-se cel prin care un afară vine la celălalt. Astfel că pentru-sinele, alegându-se şi istorializându-se în lume, istorializează lumea însăşi şi face ca ea să fie *datată* prin tehnicile sale. Pornind de aici, tocmai pentru că tehnicile apar ca obiecte, pentru-sinele poate să aleagă să şi le aproprieze. Apărând într-o lume în care Pierre şi Paul vorbesc într-un anume mod, o iau la dreapta sau la stânga mergând pe bicicletă sau cu maşina etc. şi, constituind în obiecte semnificative aceste libere conduite, pentru-sinele face să existe o lume în care *se* ia la dreapta, în care *se* vorbeşte franţuzeşte etc.; el face ca legile interne ale actului celuilalt, care erau întemeiate şi susţinute printr-o libertate angajată într-un proiect, să devină reguli obiective ale conduiteiobiect şi aceste reguli să devină universal valabile pentru orice conduită analoagă, suportul conduitelor sau agentul-obiect devenind, de altfel, *oarecare*. Această istorializare, care este efectul liberei sale alegeri, nu-i restrânge deloc libertatea; dimpotrivă, în *acea lume* şi în nici o alta este în joc libertatea sa; în legătură cu existenţa sa în acea lume se pune el în discuţie. Căci a fi liber nu înseamnă a alege lumea istorică în care apari – ceea ce nu ar avea deloc sens –, ci a te alege în lume, oricare ar fi ea. În acest sens, ar fi absurd să presupui că un anume *inventar* al tehnicilor ar fi restrictiv pentru posibilităţile umane. Fără îndoială, un contemporan al lui Duns Scot nu cunoaşte folosirea automobilului sau a avionului; dar el nu apare ca ignorant decât din punctul nostru de vedere, *nouă*, care îl percepem în mod privativ, pornind de la o lume în care automobilul şi avionul există. Pentru el,

care nu are nici o legătură, de nici un fel, cu aceste obiecte şi cu tehnicile care se raportează la ele, există aici un neant absolut, de negândit şi nedecelabil. Un asemenea neant nu ar putea *deloc limita* pentru-sinele care se alege: el nu ar putea fi sesizat ca o lipsă, în orice fel l-am considera. Pentru-sinele care se istorializează în timpul lui Duns Scot se neantizează deci în miezul unui plin de ființă, adică al unei lumi care, ca şi a noastră, este *tot ceea ce poate fi*. Ar fi absurd să declari că artileria grea le-a lipsit albigenzilor pentru a-i rezista lui Simon de Montfort: căci seniorul de Trencavel sau contele de Toulouse s-au ales aşa cum au fost într-o lume în care artileria nu avea nici un loc, şi-au proiectat politica în această lume, au făcut planuri de rezistență militară în această lume; s-au ales simpatizanți ai catarilor *în această lume*; şi cum ei nu au fost decât ceea ce au ales a fi, *ei au fost în mod absolut* într-o lume la fel de absolut plină precum cea a *Panzerdivisionen* sau a R.A.F. Ceea ce e valabil pentru tehnici materiale e valabil şi pentru tehnici mai subtile: faptul de a exista ca mic senior de Languedoc în timpul lui Raymond al VI-lea nu este *determinant* dacă te plasezi *în lumea feudală* în care acest senior există şi în care el s-a ales. El nu apare ca privativ decât dacă se comite eroarea de a considera această diviziune a *Franciei* şi a Midi-ului din punctul de vedere actual al unității franceze. Lumea feudală îi oferea seniorului vasal al lui Raymond al VI-lea infinite posibilități de alegere; noi nu posedăm mai multe. O întrebare la fel de absurdă este adesea pusă într-o manieră de vis utopic: ce ar fi fost Descartes dacă ar fi cunoscut fizica contemporană? Asta înseamnă a presupune că Descartes posedă o natură *a priori* mai mult sau mai puțin limitată şi alterată de starea ştiinței timpului său şi că s-ar putea transpune această natură brută în epoca contemporană în care ea ar reacționa la cunoştințe mai ample şi mai precise. Dar înseamnă să uiți că Descartes este ceea ce el a ales să fie, că el este o alegere absolută de sine pornind de la o lume de cunoştințe şi tehnici pe care această alegere o asumă şi o luminează deopotrivă. Descartes este un absolut bucurându-se de o dată absolută şi total de neconceput la o altă dată, căci el şi-a făcut data făcându-se pe el însuşi. El şi nu altul este cel care a determinat starea exac-

tă a cunoştinţelor matematice imediat dinaintea lui, nu printr-un zadarnic recensământ, care nu ar putea fi făcut din nici un punct de vedere şi în raport cu nici o axă de coordonate, ci stabilind principiile geometriei analitice, adică inventând tocmai axa de coordonate care să permită definirea stării acestor cunoştiinţe. Şi aici libera invenţie şi viitorul sunt cele care îţi permit să luminezi prezentul, perfecţionarea tehnicii în vederea unui scop e cea care îţi permite să apreciezi starea tehnicii.

Astfel, atunci când pentru-sinele se afirmă în faţa celuilalt-obiect, el descoperă, în acelaşi timp, *tehnicile*. De acum încolo el poate să şi le aproprieze, adică să le *interiorizeze*. Dar în acelaşi timp: 1° folosind o tehnică el o depăşeşte către scopul său, el este întotdeauna dincolo de tehnica pe care o foloseşte; 2° din cauză că este interiorizată, tehnica, care era pură conduită semnificatoare şi fixată de un oarecare celălalt-obiect, îşi pierde caracterul de tehnică, ea se integrează pur şi simplu în libera depăşire a datului către scopuri; ea este reluată şi susţinută de libertatea care o întemeiază, exact aşa cum dialectul sau limbajul este susţinut de liberul proiect al frazei. Feudalitatea, ca raport tehnic de la om la om, nu există, ea nu este decât un pur abstract, susţinut şi depăşit de miile de proiecte individuale ale cutărui vasal în raport cu seniorul său. Prin asta nu urmărim deloc să ajungem la un fel de nominalism istoric. Nu vrem să spunem că feudalitatea este suma relaţiilor dintre vasali şi suzerani. Dimpotrivă, socotim că ea este structura abstractă a acestor relaţii; orice proiect al unui om al acestui timp trebuie să se realizeze ca depăşire către concretul acestui moment abstract. Nu e deci necesar să generalizezi, pornind de la numeroase experienţe de detaliu, pentru a stabili principiile tehnicii feudale: această tehnică există în mod necesar şi complet în fiecare conduită individuală şi se poate pune în lumină în fiecare caz. Dar ea nu este acolo decât pentru a fi depăşită. În acelaşi fel, pentru-sinele n-ar putea să fie o persoană, adică să-şi aleagă scopurile care el este, fără a fi om, membru al unei colectivităţi naţionale, al unei clase, al unei familii etc. Dar acestea sunt structuri abstracte, pe care el le susţine şi le depăşeşte prin proiectul său. El se face francez, me-

ridional, muncitor, pentru a fi *sine* la orizontul acestor determinații. Și, tot așa, lumea care i se revelează îi apare ca încărcată de anumite semnificații corelative tehnicilor adoptate. Apare ca lume-pentru-francez, lume-pentru-muncitor etc., cu toate caracteristicile pe care i le putem ghici. Dar aceste caracteristici nu au „Selbstständigkeit": cea care se lasă descoperită ca franceză, proletară etc. este, înainte de toate, lumea *sa*, adică lumea iluminată de scopurile *sale*.

Totuși, existența celuilalt aduce o limită de fapt libertății mele. Înseamnă că, într-adevăr, prin apariția celuilalt apar anumite determinații care *sunt* eu fără să le fi ales. Într-adevăr, iată-mă, evreu sau arian, frumos sau urât, ciung etc. Eu sunt toate acestea *pentru celălalt*, fără speranță de a aprehenda acest sens pe care îl am *în afară*, și nici, cu atât mai mult, de a-l modifica. Doar limbajul mă va face să înțeleg ce sunt; și asta numai ca obiect de intenție vidă: intuiția îmi este pentru totdeauna refuzată aici. Dacă rasa ori aspectul meu fizic nu ar fi decât o imagine în celălalt sau opinia celuilalt asupra mea, am fi terminat repede cu asta: dar am văzut că este vorba de caracteristici obiective care mă definesc în ființa mea pentru celălalt; din momentul în care o altă libertate decât a mea îmi apare în față, eu mă determin să exist într-o nouă dimensiune de ființă și, de această dată, nu este vorba ca eu să confer un sens existenților bruți, nici să reiau pe socoteala mea sensul pe care alții l-au conferit anumitor obiecte: eu însumi mă văd conferind un sens și n-am forța de a relua pe socoteala mea acest sens pe care îl am, de vreme ce n-ar putea să-mi fie dat decât în calitate de indicație vidă. Astfel, ceva din mine – după această nouă dimensiune – există în modalitatea *datului*, cel puțin *pentru mine*, de vreme ce această ființă care sunt eu *este suportată*, este fără *să fie existată*. Eu o aflu și o suport în și prin relațiile pe care le întrețin cu ceilalți; în și prin conduitele lor în privința mea; eu întâlnesc această ființă la originea a mii de interdicții și a mii de rezistențe de care mă ciocnesc în fiecare clipă: pentru că sunt *minor*, nu voi avea cutare și cutare drept – pentru că *sunt evreu*, voi fi privat, în anumite societăți, de anumite posibilități etc. Totuși, eu nu pot, *în nici un fel*, să mă simt evreu sau să mă simt minor sau paria; dintr-o astfel de

perspectivă, pot să reacţionez împotriva acestor interdicţii declarând că rasa, de exemplu, este o simplă şi pură imaginaţie colectivă; că există doar indivizi. Astfel eu întâlnesc aici, dintr-o dată, alienarea totală a persoanei mele: eu sunt ceva ce nu am ales să fiu; ce va rezulta de aici pentru situaţie?

Trebuie să recunoaştem că tocmai am întâlnit o limită *reală* a libertăţii noastre, adică o manieră de a fi care ni se impune fără ca libertatea noastră să-i fie fundamentul. Mai trebuie să înţelegem: limita impusă nu vine din *acţiunea* celorlalţi. Am remarcat, într-un capitol precedent, că însăşi tortura nu ne deposedează de libertatea noastră; noi îi cedăm *în mod liber*. Într-o manieră mai generală, întâlnirea unei interdicţii în calea mea: „Interzis evreilor să pătrundă aici“, „Restaurant evreiesc, interzis arienilor să intre“ etc. ne trimite la cazul avut în vedere mai sus (tehnicile colective) şi această interdicţie nu poate avea sens decât pe şi prin fundamentul liberei mele alegeri. Într-adevăr, urmând liberele posibilităţi alese, eu pot să încalc interdicţia, s-o socotesc nulă sau, dimpotrivă, să-i confer o valoare coercitivă pe care nu o poate avea decât din importanţa pe care i-o acord. Fără îndoială, ea îşi păstrează în întregime caracterul de „emanaţie a unei voinţe străine“, fără îndoială, are ca structură specifică să *mă socotească obiect* şi să manifeste prin asta o transcendenţă care mă transcende. Dar asta nu înseamnă că ea nu se incarnează în universul *meu* şi nu-şi capătă forţa proprie de constrângere decât în limitele propriei mele alegeri şi conform căreia eu prefer, în orice circumstanţă, viaţa morţii sau, dimpotrivă, socotesc, în anumite cazuri particulare, moartea ca preferabilă anumitor moduri de viaţă etc. Adevărata limită a libertăţii mele este pur şi simplu în însuşi faptul că un altul mă sesizează ca celălalt-obiect şi în acest alt fapt, corolar, că situaţia mea încetează pentru celălalt să fie situaţie şi devine formă obiectivă în care eu exist în calitate de structură obiectivă. Această obiectivare alienantă a situaţiei mele este limita constantă şi specifică a situaţiei mele, aşa cum obiectivarea fiinţei-mele-pentru-sine în fiinţă-pentru-celălalt este limita fiinţei mele. Şi tocmai aceste două limite caracteristice sunt cele care reprezintă graniţele libertăţii mele.

Într-un cuvânt, datorită existenţei celuilalt, eu exist într-o situaţie care *are un în afară* şi care, chiar din această cauză, are o dimensiune de alienare pe care eu nu pot deloc să i-o smulg, cu atât mai mult cu cât nu pot să acţionez direct asupra ei. Această limită a libertăţii mele este, se vede, pusă de simpla şi pura existenţă a celuilalt, adică prin *faptul* că transcendența mea există pentru o transcendenţă. Astfel sesizăm un adevăr de mare importanţă: tocmai am văzut, menţinându-ne în cadrul existenţei-pentru-sine, că doar libertatea mea ar putea să-mi limiteze libertatea; vedem acum, făcând existenţa celuilalt să revină in consideraţiile noastre, că libertatea mea pe acest nou plan îşi găseşte, de asemenea, limitele în existenţa libertăţii celuilalt. Astfel, pe orice plan ne-am plasa, singurele limite pe care o libertate le întâlneşte, ea le întâlneşte în libertate. Aşa cum gândirea, după Spinoza, nu poate să fie lîmitată decât de gândire, tot aşa libertatea nu poate fi limitată decât de libertate, iar limitarea sa vine, ca finitudine internă, din *faptul* că ea nu poate să nu fie liberă, adică se condamnă să fie liberă; şi, ca finitudine externă, din *faptul* că, fiind libertate, ea este pentru alte libertăţi care o aprehendează în mod liber, în lumina propriilor lor scopuri.

O dată stabilite acestea, trebuie să remarcăm mai întâi că această alienare a situaţiei nu reprezintă o falie internă, nici introducerea datului ca rezistenţă brută în situaţia pe care o trăiesc şi aşa cum o trăiesc. Dimpotrivă, alienarea nu este nici o modificare internă, nici o schimbare parţială a situaţiei; ea nu apare în cursul temporalizării; eu n-o întâlnesc niciodată *în* situaţie şi ea nu este, în consecinţă, niciodată oferită intuiţiei mele. Ci, din principiu, îmi scapă, ea este însăşi exterioritatea situaţiei, adică ființa-sa-afară-pentru-celălalt. E vorba deci de o trăsătură esenţială a oricărei situaţii în general; această trăsătură n-ar putea acţiona asupra conţinutului său, dar ea este acceptată şi reluată chiar de către acela care se *pune în situaţie*. Astfel, chiar sensul liberei noastre alegeri este de a face să apară o situaţie care s-o exprime şi pentru care o caracteristică esenţială este de a fi *alienată*, adică de a exista ca formă în sine pentru celălalt. Noi nu putem scăpa de această alienare, de vreme ce ar fi absurd chiar şi să

te gândeşti la a exista altfel decât în situaţie. Această caracteristică nu se manifestă printr-o rezistenţă internă, ci, dimpotrivă, ea se simte în şi prin chiar inaccesibilitatea sa. Deci, în ultimă instanţă, libertatea întâlneşte nu un obstacol direct, ci un fel de forţă centrifugă în însăşi natura sa, o slăbiciune în firea sa, care face că tot ceea ce întreprinde ea va avea mereu o faţă pe care nu ea o va alege, care îi scapă şi care, pentru celălalt, va fi pură existenţă. O libertate care s-ar dori libertate n-ar putea decât să vrea totodată şi această caracteristică. Totuşi, ea nu aparţine *naturii* libertăţii, căci nu există aici natură; de altfel, şi să existe una, tot n-am putea s-o deducem, de vreme ce existenţa celorlalţi este un fapt în întregime contingent; dar, a veni în lume ca libertate în faţa celorlalţi, înseamnă a veni în lume ca alienabil. Dacă a te dori liber înseamnă a alege să fii în această lume în faţa celorlalţi, cel care se vrea astfel va dori şi *patimile* [*passion*] libertăţii sale.

Pe de altă parte, situaţia alienată şi propria mea fiinţă-alienată nu sunt în mod obiectiv decelate şi constatate de mine; în primul rând, într-adevăr, am văzut că, din principiu, tot ceea ce este alienat nu există decât *pentru celălalt*. Dar, în plus, o pură constatare, chiar dacă ar fi posibilă, ar fi insuficientă. Într-adevăr, eu nu pot să *simt* această alienare fără ca, în acelaşi timp, să-l *recunosc* pe celălalt ca transcendenţă. Iar această recunoaştere, am văzut, n-ar avea nici un sens dacă nu ar fi *liberă* recunoaştere a libertăţii celuilalt. Prin această recunoaştere liberă a celuilalt prin intermediul experienţei pe care o fac în legătură cu alienarea mea, eu îmi *asum* fiinţa-mea-pentru-celălalt, oricare ar putea fi ea, şi o asum tocmai pentru că ea este liniuţa mea de unire cu celălalt. Astfel, eu nu pot să-l sesizez pe celălalt ca libertate decât în liberul proiect de a-l sesiza ca atare (este, într-adevăr, întotdeauna posibil ca eu să-l sesizez în mod liber pe celălalt ca obiect), iar liberul proiect de *recunoaştere* a celuilalt nu se distinge de libera asumare a fiinţei-mele-pentru-celălalt. Iată deci că libertatea mea, într-un fel, îşi recuperează propriile sale limite, căci eu nu mă pot sesiza ca limitat de către celălalt decât în măsura în care celălalt există pentru mine, iar eu nu pot face ca celălalt să existe pentru mine ca subiectivitate recunoscută decât asumându-mi fiinţa-mea-pentru-

celălalt. Nu există cerc: ci prin libera asumare a acestei ființe-alienate pe care o percep, eu fac dintr-o dată ca transcendența celuilalt să existe pentru mine ca atare. Doar recunoscând *libertatea* antisemiților (oricum ar folosi-o ei) şi asumându-mi acest *a-fi-evreu* care sunt eu pentru ei, doar astfel *a-fi-evreu* va apărea ca limită obiectivă externă a situației; dimpotrivă, dacă vreau să-i consider ca *obiecte* pure, faptul meu de a-fi-evreu va dispărea imediat pentru a face loc simplei conştiințe (de) a fi liberă transcendență necalificabilă. A-i recunoaşte pe ceilalți şi, dacă sunt evreu, a-mi asuma faptul de a-fi-evreu sunt totuna. Astfel, libertatea celuilalt îi conferă limite situației mele, dar eu nu pot *simți* aceste limite decât dacă reiau această ființă pentru celălalt care sunt eu şi dacă îi dau un sens în lumina scopurilor pe care le-am ales. Şi, desigur, chiar această asumare este *alienată*, ea îşi are propriul său afară, dar prin ea îmi pot eu resimți ființa-mea-afară ca afară.

În consecință, cum îmi voi resimți eu limitele obiective ale ființei mele: evreu, arian, urât, frumos, rege, funcționar, intangibil etc., atunci când limbajul mă va fi lămurit asupra a ceea ce sunt limitele *mele*? N-ar putea fi în felul în care eu *sesizez* intuitiv frumusețea, urâțenia, rasa celuilalt, nici în felul în care am conştiință nonthetică de a mă proiecta către cutare sau cutare posibilitate. Nu e adevărat că aceste caracteristici obiective trebuie să fie cu necesitate *abstracte*: unele sunt abstracte, altele nu. Frumusețea sau urâțenia mea sau insignifianța trăsăturilor mele sunt sesizate de celălalt în plina lor concretețe şi această concretețe îmi va fi indicată de limbajul său; către ea mă voi îndrepta în gol. Nu e, deci, deloc vorba de o abstracție, ci de un ansamblu de structuri, dintre care unele sunt abstracte, dar a căror totalitate este un concret absolut, ansamblu care, pur şi simplu, imi este indicat ca scăpându-mi din principiu. Este, într-adevăr, ceea ce eu *sunt*; or, am remarcat la începutul părții a doua, pentru-sinele nu poate *să fie* nimic. Pentru-mine, eu nu sunt mai mult profesor sau picolo decât frumos sau urât, evreu sau arian, spiritual, vulgar sau distins. Vom numi aceste caracteristici *irealizabili*. Trebuie să ne ferim să le confundăm cu *imaginarii*. E vorba de existențe perfect reale, dar cei pentru care aceste caracteristici sunt realmente *date* nu

*sunt* aceste caracteristici; iar eu, care *sunt* ele, nu pot să le realizez: dacă mi se spune că sunt *vulgar*, de exemplu, am sesizat adesea prin intuţie asupra altora natura vulgarităţii; astfel, eu pot să aplic cuvântul „vulgar“ persoanei mele. Dar nu pot să leg semnificaţia acestui cuvânt de persoana mea. Există aici într-un mod foarte precis indicaţia unei legături de operat (dar care n-ar putea să se facă decât prin interiorizare şi subiectivare a vulgarităţii sau prin obiectivare a *persoanei*, două operaţii care antrenează prăbuşirea imediată a realităţii tratate). Astfel, noi suntem înconjuraţi la infinit de *irealizabili*. Pe unii din aceşti *irealizabili* îi simţim cu intensitate ca absenţe iritante. Cine n-a simţit o profundă decepţie de a nu putea, după un lung exil, să *realizeze* la întoarcerea sa că *„este la Paris“*. Obiectele sunt aici şi se oferă în mod familiar, dar eu nu sunt decât o absenţă, decât purul neant care este necesar pentru ca *să existe* Parisul. Prietenii, apropiaţii mei îmi oferă imaginea unui pământ promis atunci când îmi spun: „În sfârşit! Iată-te, te-ai întors, eşti la Paris!“ Dar accesul la acest pământ promis îmi este în întregime refuzat. Şi dacă cea mai mare parte a oamenilor merită reproşul de „a folosi două greutăţi, două măsuri“, după cum e vorba de alţii sau de ei înşişi, dacă au tendinţa, atunci când se simt vinovaţi de o greşeală pe care au blamat-o în ajun la celălalt, să răspundă: „Nu este acelaşi lucru“, e pentru că, într-adevăr, „nu este acelaşi lucru“. Într-adevăr, una dintre acţiuni este *obiect dat* pentru o apreciere morală, cealaltă este pură transcendenţă care-şi are justificarea în însăşi existenţa sa, de vreme ce fiinţa sa este alegere. Putem să-l convingem pe autorul său, printr-o comparare a *rezultatelor*, că cele două acte au „aparenţe“ riguros identice, dar nici chiar bunăvoinţa cea mai nebunească nu-i va permite să *realizeze* această identitate; de aici o bună parte din tulburările conştiinţei morale, în special disperarea de a nu putea *cu adevărat* să se disprețuiască, de a nu putea să se realizeze ca vinovat, de a simţi continuu o distanţă între semnificaţiile exprimate: „*Sunt* vinovat, am greşit“ etc. şi aprehendarea reală a situaţiei. Pe scurt, de aici, toate angoasele „relei conştiinţe“, adică a conştiinţei de rea-credinţă care are drept ideal de a se judeca, adică de a căpăta despre sine punctul de vedere al celuilalt.

Dar dacă unele specii particulare de *irealizabili* au frapat mai mult decât altele, dacă au făcut obiectul unor descrieri psihologice, ele nu trebuie să ne înșele asupra faptului că irealizabilii sunt în număr infinit, de vreme ce ei reprezintă reversul situației.

Totuşi, aceşti irealizabili nu ne sunt doar aprezentaţi ca irealizabili: pentru ca ei să aibă, într-adevăr, caracteristica de irealizabili, trebuie să se dezvăluie în lumina unui proiect oarecare, care urmărește să-i realizeze. Şi, într-adevăr, e tocmai ceea ce remarcam atunci când arătam pentru-sinele *asumându-şi* ființa-sa-pentru-celălalt în și prin însuşi actul care *recunoaşte* existenţa celuilalt. În mod corelativ, deci, cu acest proiect de asumare, irealizabilii se dezvăluie ca „de realizat". Mai întâi, într-adevăr, asumarea se face din perspectiva proiectului meu fundamental: eu nu mă limitez să primesc pasiv semnificația „urâțenie", „infirmitate", „rasă" etc., dimpotrivă, nu pot sesiza aceste caracteristici – cu simplu titlu de semnificaţie – decât în lumina scopurilor mele proprii. E ceea ce se exprimă – dar inversând total termenii – când se spune că faptul de a fi de o anume rasă poate *determina* o reacţie de orgoliu sau un complex de inferioritate. În realitate rasa, infirmitatea, urâţenia nu pot să *apară* decât în limitele propriei mele alegeri de inferioritate sau de orgoliu[1]; altfel spus, ele nu pot să apară decât cu o semnificaţie pe care libertatea mea le-o conferă; asta înseamnă, o dată în plus, că ele *sunt* pentru-celălalt, dar că nu pot să fie, pentru mine, decât dacă eu le *aleg*. Legea libertăţii mele, care face ca eu să nu pot fi fără a mă alege, se aplică şi aici: eu nu aleg să fiu pentru celălalt ceea ce sunt, dar nu pot încerca să fiu pentru mine ceea ce sunt pentru celălalt, decât alegându-mă aşa cum îi apar celuilalt, adică printr-o asumare electivă. Un evreu nu este *mai întâi* evreu, pentru a fi, *apoi*, ruşinat sau mândru; orgoliul său de a fi evreu, ruşinea sau indiferenţa sa sunt cele care îi vor revela faptul său de a-fi-evreu; iar acest a-fi-evreu nu este nimic în afara liberei maniere de a îl dobândi. Pur şi simplu, deşi dispun de o infinitate de moduri de a-mi asuma ființa-mea-pentru-celălalt, eu *nu pot să n-o asum*: regăsim aici această condamnare la libertate pe care o defineam mai sus

[1] Sau ale oricărei alte alegeri a scopurilor mele.

ca *facticitate*: eu nu pot nici să mă abţin total în raport cu ceea ce sunt (pentru celălalt) – căci *a refuza* nu înseamnă a se abţine, înseamnă tot a asuma –, nici să o suport în mod pasiv (ceea ce, într-un sens, înseamnă acelaşi lucru); în furie, ură, orgoliu, ruşine, refuz dezgustat sau veselă revendicare trebuie să aleg să fiu ceea ce sunt.

Astfel, irealizabilii i se descoperă pentru-sinelui ca „irealizabili-de-realizat". Ei nu-şi pierd prin asta caracteristica de *limite*; dimpotrivă, ca limite obiective şi externe i se prezintă ei pentru-sinelui ca *de interiorizat*. Ei au deci un caracter clar *obligatoriu*. Într-adevăr, nu este vorba de un instrument ce se descoperă ca „de folosit" în mişcarea liberului proiect care sunt. Aici irealizabilul apare *deopotrivă* ca limită dată *a priori* situaţiei mea (de vreme ce eu sunt astfel pentru celălalt) şi, în consecinţă, ca existent, fără a aştepta ca eu să-i dau existenţă; şi, în acelaşi timp, ca neputând să existe decât în şi prin liberul proiect prin care eu îl voi asuma – asumarea fiind, în mod evident, identică cu organizarea sintetică a tuturor conduitelor care vizează *să realizeze pentru mine* irealizabilul. În acelaşi timp, cum el se dă cu titlul de irealizabil, el se manifestă ca dincolo de toate încercările pe care le pot eu face pentru a-l realiza. Un *a priori* care cere angajamentul meu pentru a fi, nedepinzând, în acelaşi timp, decât de acest angajament şi plasându-se fără greutate dincolo de orice tentativă de a-l realiza, ce este, deci, acesta, dacă nu tocmai un *imperativ*? El este, într-adevăr, *de interiorizat*, adică vine din afară, *gata făcut*; dar *ordinul*, oricare ar fi, se defineşte întotdeauna ca o exterioritate reluată în interioritate. Pentru ca un ordin să fie ordin – şi nu *flatus vocis* sau pur dat de fapt, pe care căutăm, pur şi simplu, să-l ocolim – trebuie ca eu să-l reiau cu libertatea mea, să fac din el o structură a liberelor mele proiecte. Dar pentru ca el să fie *ordin* şi nu liberă mişcare către propriile mele scopuri, el trebuie să-şi păstreze, chiar în sânul liberei mele alegeri, caracterul de *exterioritate*. Este o exterioritate care rămâne exterioritate până şi în şi prin încercarea pentru-sinelui de a o interioriza. Este tocmai definiţia *irealizabilului de realizat*, de aceea se dă el ca un imperativ. Dar se poate merge mai departe în descrierea acestui irealizabil: el este, într-adevăr, limita *mea*. Dar, tocmai pentru că este

limita *mea*, el nu poate exista ca limită a unei ființe date, ci ca limită a libertății *mele*. Asta înseamnă că libertatea mea, alegând în mod liber, își alege limitele; sau, dacă preferăm, libera alegere a scopurilor mele, adică a ceea ce eu sunt pentru mine, comportă asumarea unor limite ale acestei alegeri, oricare ar putea fi ele. Și aici alegerea este alegere de finitudine, așa cum subliniam mai sus, dar în loc ca finitudinea aleasă să fie finitudine internă, adică determinație a libertății prin ea însăși, finitudinea asumată prin reluarea de irealizabili este finitudine externă; eu aleg să am o ființă la distanță, care îmi limitează toate alegerile și constituie reversul lor, adică eu aleg ca alegerea mea să fie limitată prin altceva decât ea însăși. Chiar dacă ar fi să mă irit din cauza asta și să încerc prin toate mijloacele – așa cum am văzut în partea precedentă a acestei lucrări – să recuperez aceste limite, cea mai energică dintre încercările de recuperare necesită să fie întemeiată pe reluarea liberă ca *limite* a limitelor pe care vrem să le interiorizăm. Astfel, libertatea reia pe socoteala sa și face să intre în situație limitele irealizabile, alegând să fie libertate limitată de libertatea celuilalt. În consecință, limitele externe ale situației devin *situație-limită*, adică ele sunt încorporate în situație *din interior*, cu caracteristica de „irealizabil“, ca „irealizabili de realizat“, ca revers ales și evitând alegerea mea, ele devin un sens al efortului meu disperat de *a fi*, deși ele sunt situate *a priori* dincolo de acest efort, exact așa cum moartea – alt tip de irealizabil, pe care nu-l luăm în considerare pentru moment – devine situație-limită cu condiția ca ea să fie luată drept un *eveniment al vieții*, deși ea indică spre o lume în care prezența și viața mea nu se mai realizează, adică spre un dincolo de viață. Faptul că *există* un dincolo de viață, în măsura în care el nu-și capătă sensul decât prin și în viața mea și în măsura în care, totuși, el rămâne pentru mine un irealizabil; faptul că există o libertate dincolo de libertatea mea, o situație dincolo de situația mea și pentru care ceea ce eu trăiesc ca situație este dat ca formă obiectivă în mijlocul lumii: iată două tipuri de situație-limită care au caracterul paradoxal de a-mi limita libertatea din toate părțile și, totuși, de a nu avea alt sens decât acela pe care li-l conferă libertatea mea. Pentru clasă, pentru rasă, pentru corp,

pentru celălalt, pentru funcţie etc. există un „a-fi-liber-pentru..." Prin el, pentru-sinele se proiectează către unul din posibilii săi, care este mereu *posibilul* său *ultim*: pentru că posibilitatea avută în vedere este posibilitate de *a se vedea*, adică de a fi un altul decât sine pentru a se vedea din afară. Şi într-un caz şi în altul există proiecţie de sine către un „ultim" care, interiorizat prin chiar aceasta, devine sens tematic şi în afara puterii de înţelegere pentru posibili ierarhizaţi. Poţi „să-fii-pentru-a-fi-francez", „să-fii-pentru-a-fi-muncitor", un fiu de rege poate „să-fie-pentru-a-domni". E vorba aici de limite şi de *stări* negatoare ale fiinţei noastre, pe care noi le avem de asumat, în sensul în care, de exemplu, evreul sionist se asumă hotărât în rasa sa, adică îşi asumă concret şi o dată pentru totdeauna *alienarea* permanentă a fiinţei sale; tot aşa muncitorul revoluţionar, prin însuşi proiectul său revoluţionar, îşi asumă un „a-fi-pentru-a-fi-muncitor". Iar noi vom putea remarca, precum Heidegger – cu toate că expresiile de „autentic" şi „inautentic" pe care el le foloseşte sunt îndoielnice şi prea puţin sincere din cauza conţinutului lor moral implicit –, că atitudinea de refuz şi de fugă, care rămâne întotdeauna posibilă, este, în pofida ei înseşi, liberă asumare a ceea ce evită. Astfel, burghezul se face burghez negând că ar exista clase, aşa cum muncitorul se face muncitor afirmând că ele există şi realizându-şi „fiinţa-sa-în-clasă" prin activitatea sa revoluţionară. Dar aceste limite externe ale libertăţii, tocmai pentru că sunt externe şi nu se interiorizează decât ca irealizabili, nu vor fi niciodată un obstacol *real* pentru ea, nici o limită suportată. Libertatea este totală şi infinită, ceea ce nu vrea să însemne că ea *nu ar avea* limite, ci că *nu le întâlneşte* niciodată. Singurele limite pe care libertatea le atinge în fiecare moment sunt cele pe care ea şi le impune ei înseşi şi despre care am vorbit noi în legătură cu trecutul, cu împrejurimile şi tehnicile.

## E) *MOARTEA MEA*

După ce moartea păruse inumanul prin excelenţă, de vreme ce era ceea ce există de cealaltă parte a „zidului", s-a hotărât brusc să fie

considerată dintr-un cu totul alt punct de vedere, ca un eveniment al vieții umane. Această schimbare se explică foarte bine: moartea este un *capăt* și orice capăt (fie că e final sau inițial) este un *Janus bifrons*, fie că este privit ca aderent neantului de ființă care limitează procesul avut în vedere, fie, dimpotrivă, că este descoperit ca aglutinat seriei pe care o sfârșește, ființă aparținând unui proces existent și, într-un anume fel, constituindu-i semnificația. Astfel acordul final al unei melodii privește cu o parte spre tăcere, adică spre neantul de sunet care va urma melodiei; într-un sens, el este făcut cu tăcere, de vreme ce tăcerea care va urma este deja prezentă în acordul final ca semnificație a sa. Dar, cu o cu totul altă parte, el aderă la acel *plenum* de ființă care este melodia avută în vedere: fără el, această melodie ar rămâne în aer și această indecizie finală ar urca din nou în sens invers, din notă în notă, pentru a conferi fiecăreia din ele un caracter neterminat. Moartea a fost întotdeauna – pe nedrept sau pe drept, încă nu putem determina – considerată ca termenul final al vieții umane. Ca atare, era firesc ca o filosofie, preocupată mai ales să precizeze poziția umană în raport cu inumanul absolut care îl înconjoară, să considere mai întâi moartea ca pe o ușă deschisă spre neant din realitatea-umană, acest neant fiind, de altfel, încetarea absolută de a fi sau existența sub o formă neumană. Astfel, vom putea spune că a existat – în corelație cu marile teorii realiste – o concepție realistă asupra morții, în măsura în care aceasta apărea ca un contact imediat cu non-umanul; prin asta ea îi scăpa omului, în același timp în care îl obișnuia cu absolutul non-uman. Bineînțeles, nu se putea ca o concepție idealistă și umanistă despre real să tolereze ca omul să întâlnească inumanul, fie și ca limită a sa. Într-adevăr, i-ar fi suficient atunci să se plaseze în punctul de vedere al acestei limite pentru a lumina omul într-o lumină non-umană.[1] Încercarea idealistă de a *recupera* moartea nu a fost în mod primar faptul filosofilor, ci cel al poeților ca Rilke sau al romancierilor ca Malraux. Era suficient să se considere moartea ca termen ultim *aparținând seriei*. Dacă seria își recuperează astfel al

[1] A se vedea, de exemplu, platonismul realist al lui Morgan, în *Sparkenbroke*.

său „terminus ad quem“* tocmai din cauza acestui „ad“ care îi marchează interioritatea, moartea ca sfârşit al vieţii se interiorizează şi se umanizează; omul nu mai poate întâlni decât umanul; nu mai există *dincolo* de viaţă, iar moartea este un fenomen uman, este fenomenul ultim al vieţii, tot viaţă. Ca atare, ea influenţează în sens invers întreaga viaţă; viaţa se limitează cu viaţa, ea devine, ca lumea einsteiniană, „finită, dar nelimitată“; moartea devine sensul vieţii, aşa cum acordul final este sensul melodiei; nu există nimic miraculos aici: ea este un termen al seriei avute în vedere şi, se ştie, fiecare termen al unei serii este mereu prezent în toţi termenii seriei. Dar moartea astfel recuperată nu rămâne simplu umană, ea devine *a mea*; interiorizându-se, ea se individualizează; nu mai este marele incognoscibil care limitează umanul, ci fenomenul vieţii *mele* personale, care face din această viaţă o viaţă unică, adică o viaţă care nu reîncepe, pe care nu poţi s-o iei niciodată de la capăt. Prin asta, eu devin responsabil de moartea *mea* ca de viaţa mea. Nu de fenomenul empiric şi contingent al decesului meu, ci de acest caracter de finitudine care face ca viaţa mea, ca şi moartea mea, să fie viaţa *mea*. În acest sens, Rilke se străduieşte să arate că sfârşitul fiecărui om se aseamănă vieţii sale, deoarece întreaga viaţă individuală a fost pregătire a acestui sfârşit; în acest sens arată Malraux, în *Cuceritorii*, că cultura europeană, dând anumitor asiatici sensul morţii lor, îi pătrunde brusc de acest adevăr deznădăjduitor şi exaltant că „viaţa este unică“. I-a fost menit lui Heidegger să dea o formă filosofică acestei umanizări a morţii: într-adevăr, dacă *Dasein*-ul nu *suportă* [*subit*] nimic, tocmai pentru că este proiect şi anticipaţie, el trebuie să fie anticipare şi proiect al propriei sale morţi ca posibilitate de a nu mai realiza prezenţă în lume. Astfel, moartea a devenit posibilitatea proprie *Dasein*-ului, fiinţa realităţii-umane se defineşte ca „Sein zum Tode“*. În măsura în care *Dasein*-ul decide asupra proiectului său către moarte, el realizează libertatea-pentru-a-muri [*liberté-pour-mourir*] şi se constituie el însuşi ca totalitate prin libera alegere a finitudinii.

---

* (lat.) limita până la care (*n.tr.*).

* fiinţă întru moarte (*n.tr.*).

O asemenea teorie, după cum pare la început, nu poate decât să ne seducă: interiorizând moartea, ea serveşte propriile noastre scopuri; această limită aparentă a libertății noastre, interiorizându-se, este recuperată de către libertate. Totuşi, nici comoditatea acestor opinii, nici partea incontestabilă de adevăr pe care ele o conțin nu trebuie să ne deruteze. Trebuie luată de la început cercetarea problemei.

E sigur că realitatea-umană, prin care lumitatea vine la real, n-ar putea întâlni inumanul; însuşi conceptul de inuman este un concept omenesc. Trebuie deci abandonată orice speranță, chiar dacă *în sine* moartea ar fi o trecere la un absolut non-uman, de a o considera ca o lucarnă către acest absolut. Moartea nu ne revelează nimic decât despre noi înşine şi dintr-un punct de vedere uman. Asta înseamnă că ea aparține *a priori* realității-umane?

Ceea ce trebuie evidențiat de la început este caracterul absurd al morții. În acest sens, orice încercare de a o considera ca un acord final la capătul unei melodii trebuie să fie riguros îndepărtată. S-a spus adesea că am fi în situația unui condamnat printre condamnați, care nu-şi cunoaşte ziua execuției, dar care vede în fiecare zi executându-i-se tovarăşii de închisoare. Nu este chiar exact: ar trebui mai degrabă să ne comparăm cu un condamnat la moarte care se pregăteşte curajos pentru ultimul supliciu, care-şi dă toată silința să facă o figură frumoasă pe eşafod şi care, între timp, este doborât de o epidemie de gripă spaniolă. Este ceea ce a înțeles înțelepciunea creştină, care recomandă să te pregăteşti pentru moarte ca şi când ea ar putea să survină *imediat*. Se speră astfel într-o recuperare a morții, prin metamorfozarea ei în *„moarte aşteptată"*. Într-adevăr, dacă sensul vieții noastre devine aşteptarea morții, aceasta nu poate, survenind, decât să-şi pună pecetea asupra vieții. Este, în fond, ceea ce este mai pozitiv în „decizia hotărâtă" (*Entschlossenheit*) a lui Heidegger. Din nefericire, aici sunt sfaturi mai uşor de dat decât de urmat, nu din cauza unei slăbiciuni naturale a realității-umane sau din cauza unui proiect originar de inautenticitate, ci din cauza morții înseşi. Într-adevăr, se poate aştepta *o* moarte particulară, dar nu *moartea*. Mistificarea realizată de Heidegger este destul de uşor de decelat: el începe prin a

individualiza moartea fiecăruia dintre noi, arătându-ne că ea e moartea unei *persoane*, a unui individ; „singurul lucru pe care nimeni nu l-ar putea face în locul meu"; după care, foloseşte această individualitate incomparabilă, pe care a conferit-o morţii pornind de la *Dasein*, pentru a individualiza *Dasein*-ul însuşi: proiectându-se în mod liber către posibilitatea sa ultimă va accede *Dasein*-ul la existenţa autentică şi se va smulge din banalitatea cotidiană pentru a atinge unicitatea de neînlocuit a persoanei. Dar există aici un cerc: într-adevăr, cum să dovedeşti că moartea are această individualitate şi puterea de a o conferi? Desigur, dacă moartea este descrisă ca moartea *mea*, eu pot să o aştept: este o posibilitate caracterizată şi distinctă. Dar este moartea care mă va lovi moartea *mea*? Mai întâi, este total gratuit să spui că „a muri este singurul lucru pe care nimeni nu l-ar putea face în locul meu". Sau, mai degrabă, există aici o rea-credinţă evidentă în raţionament: într-adevăr, dacă se consideră moartea ca posibilitate ultimă şi subiectivă, eveniment care nu priveşte decât pentru-sinele, este evident că nimeni nu poate muri în locul meu. Dar atunci rezultă de aici că nici una dintre posibilităţile mele, socotite din acest punct de vedere – care este al *cogito*-ului –, fie că este presupusă într-o existenţă autentică sau inautentică, nu poate să fie proiectată de un altul decât mine. Nimeni nu poate iubi în locul meu, dacă se înţelege prin asta a face aceste jurăminte care sunt jurămintele *mele*, nu poate simţi aceste emoţii (oricât de banale ar fi ele) care *sunt* emoţiile *mele*. Iar acest „*ale mele*" nu priveşte deloc aici o personalitate smulsă din banalitatea cotidiană (ceea ce i-ar permite lui Heidegger să ne răspundă că trebuie doar ca eu să fiu „liber pentru a muri" pentru ca o iubire pe care o simt să fie iubirea *mea* şi nu iubirea în mine a lui „Se" [„*On*"]), ci pur şi simplu această ipseitate pe care Heidegger i-o recunoaşte în mod expres oricărui *Dasein* – fie că el există în modul autentic sau inautentic – atunci când declară că „Dasein ist je meines". Astfel, din acest punct de vedere, dragostea cea mai banală este, ca şi moartea, de neînlocuit şi unică: nimeni nu poate iubi în locul meu. Dimpotrivă, dacă actele mele în lume se consideră din punctul de vedere al funcţiei lor, al eficienţei şi al rezultatului lor, este sigur că

celălalt poate întotdeauna să facă ceea ce fac eu: dacă e vorba de a face fericită această femeie, de a-i salva viața sau libertatea, de a-i oferi mijloace de mântuire sau, pur și simplu, de a întemeia cu ea un cămin, de „a-i face copii“, dacă *asta* e ceea ce se numește a iubi, atunci un altul va putea iubi în locul meu, va putea chiar iubi pentru mine: este însuși sensul acestor sacrificii, povestite de mii de ori în romanele sentimentale, care ne arată eroul îndrăgostit dorind fericirea femeii pe care o iubește și dându-se la o parte în fața rivalului său pentru că acesta „va ști s-o iubească mai bine decât el“. Aici rivalul este anume însărcinat să *iubească pentru*, căci a iubi se definește pur și simplu ca „a face fericit prin iubirea pe care i-o porți“. Și la fel va fi cu toate conduitele mele. Mai ales moartea mea va intra *tot* în această categorie: dacă a muri înseamnă a muri pentru a edifica, pentru a manifesta o cauză, pentru patrie etc., oricine poate muri în locul meu – ca în cântecul în care se trage la sorți care este mâncat. Într-un cuvânt, nu există nici o virtute personalizatoare care să-i fie specifică morții *mele*. Dimpotrivă, ea nu devine moartea *mea* decât dacă eu mă plasez, deja, în perspectiva subiectivității; subiectivitatea mea, definită prin *cogito*-ul prereflexiv, este cea care face din moartea mea un subiectiv de neînlocuit, și nu moartea este cea care i-ar da ipseitatea de neînlocuit pentru-sinelui meu. În acest caz, moartea nu s-ar putea caracteriza ca moarte a *mea pentru că ea este moarte* și, prin urmare, structura sa esențială de moarte nu este suficientă să facă din ea acest eveniment personalizat și calificat care poate fi *așteptat*.

Dar, în plus, moartea n-ar putea fi câtuși de puțin așteptată, dacă nu este foarte precis desemnată, precum condamnarea *mea* la moarte (execuția care va avea loc în opt zile, rezultatul bolii mele pe care îl știu apropiat și brutal etc.), căci ea nu este altceva decât revelația absurdității oricărei așteptări, fie aceasta chiar a așteptării *ei*. Într-adevăr, în primul rând, vor trebui distinse cu grijă două sensuri ale verbului „a aștepta“ pe care am continuat să le confundăm aici: *a se aștepta* la moarte nu înseamnă a aștepta moartea. Noi nu putem aștepta decât un eveniment determinat, pe care procese la fel de determinate sunt în curs de a-l realiza. Eu pot aștepta sosirea trenului de

Chartres, pentru că ştiu că a părăsit gara din Chartres şi că fiecare învârtitură de roată îl apropie de gara din Paris. Desigur, el poate să aibă întârziere, se poate produce un accident: dar nu e mai puţin adevărat că procesul însuşi prin care se va realiza intrarea în gară este *„în curs“*, iar fenomenele care pot întârzia sau suprima această intrare în gară semnifică aici doar că procesul nu este decât un sistem relativ închis, relativ izolat şi că el este, de fapt, cufundat într-un univers cu „structură fibroasă“ cum spune Meyerson. De aceea, pot spune că îl aştept pe Pierre şî că „mă aştept ca trenul său să aibă întârziere“. Dar posibilitatea morţii mele înseamnă tocmai că eu nu sunt, din punct de vedere biologic, decât un sistem relativ închis, relativ izolat, ea marchează tocmai apartenenţa corpului meu la totalitatea existenţilor. Ea este de tipul întârzierii probabile a trenurilor, nu de tipul sosirii lui Pierre. Ea este de partea obstacolului neprevăzut, *neaşteptat*, de care trebuie mereu *să ţii cont*, păstrându-i caracterul specific de neaşteptat, dar care nu se poate *aştepta*, căci se pierde el însuşi în nedeterminat. Într-adevăr, admiţând că factorii se condiţionează în mod riguros, ceea ce nu este nici măcar dovedit şi cere deci o opţiune metafizică, numărul lor e infinit, îar implicaţiile lor în mod infinit infinite; ansamblul lor nu constituie un sîstem, cel puţin din punctul de vedere considerat, efectul avut în vedere – moartea mea – n-ar putea fi prevăzut pentru nici o dată anume, nici, în consecinţă, aşteptat. Poate că, în timp ce eu scriu liniştit în această cameră, starea universului este în aşa fel încât moartea mea s-a apropiat în mod considerabil; dar poate că, dimpotrivă, tocmai s-a îndepărtat considerabil. Dacă, de exemplu, aştept un ordin de mobilizare, pot considera că moartea mea este apropiată, adică şansele unei morţi apropiate au crescut considerabil; dar se poate ca tocmai în acest moment o conferinţă internaţională să se fi reunit în secret şi ca ea să fi găsit mijlocul de a prelungi pacea. Astfel că nu pot spune că minutul care trece mă apropie de moarte. Este adevărat că mă apropie dacă socotesc în ansamblu că viaţa mea este limitată. Dar în interiorul acestor limite foarte elastice (pot muri centenar sau la treizeci şi şapte de ani, mâine) nu pot să ştiu, într-adevăr, dacă el mă apropie sau mă îndepărtea-

ză de acest capăt. Înseamnă că există o diferență considerabilă de *calitate* între moartea de la capătul bătrâneţii sau moartea bruscă care ne neantizează la vârsta matură sau în tinereţe. A o aştepta pe prima, înseamnă a accepta că viața este o întreprindere *limitată*, o manieră între altele de a alege finitudinea şi de a ne alege scopurile pe fundamentul finitudinii. A o aştepta pe cea de a doua, ar însemna să aştept ca viaţa mea să fie o întreprindere *ratată*. Dacă n-ar exista decât morţi de bătrâneţe (sau prin condamnare explicită), mi-aş putea *aştepta* moartea. Dar caracteristica morţii este tocmai că ea îi poate mereu surprinde înainte de termen pe cei care o aşteaptă la cutare sau cutare dată. Iar dacă moartea de bătrâneţe poate să se confunde cu finitudinea alegerii noastre şi, prin urmare, să se trăiască precum acordul final al vieţii noastre (ni se dă o sarcină şi ni se *dă timp* pentru a o îndeplini), moartea bruscă, dimpotrivă, este cea care n-ar putea deloc să fie aşteptată, căci ea e indeterminată şi nu se poate aştepta la nici o dată, prin defmiţie: într-adevăr, ea comportă întotdeauna posibilitatea de a muri pe neaşteptate înaintea datei aşteptate şi, în consecință, ca aşteptarea noastră să fie, *ca aşteptare*, o păcăleală, sau să *supravieţuim* acestei date şi, cum noi nu suntem decât această aşteptare, să ne supravieţuim nouă înşine. Cum, de altfel, moartea precipitată nu este calitativ diferită de cealaltă decât în măsura în care noi o *trăim* pe una sau pe cealaltă, cum, biologic, adică din punctul de vedere al universului, ele nu diferă deloc în ceea ce priveşte cauzele lor şi factorii care le determină, indeterminarea uneia se răsfrânge, în fond, asupra celeilalte; asta înseamnă că nu poţi decât prin orbire sau rea-credință să *aştepţi* o moarte de bătrâneţe. Într-adevăr, avem toate şansele să murim înainte de a ne îndeplini sarcina sau, dimpotrivă, de a-i supravieţui. Există deci un număr foarte mic de şanse ca moartea noastră să se prezinte, ca cea a lui Sofocle de exemplu, în maniera unui acord final. Dar dacă doar *şansa* este cea care decide asupra caracterului morţii noastre şi, deci, al vieţii noastre, chiar şi moartea care se va asemăna cel mai mult cu un sfârşit de melodie nu poate fi aşteptată ca atare; hazardul, decizând asupra ei, îi smulge orice caracter de sfârşit armonios. Într-adevăr, un sfârşit de

melodie, pentru a-i conferi sensul său melodiei, trebuie să emane chiar din melodie. O moarte ca cea a lui Sofocle *va semăna* deci cu un acord final, dar nu *va fi* câtuşi de puţin unul, exact cum îmbinarea de litere formată prin căderea câtorva cuburi va semăna poate cu un cuvânt, dar nu va fi câtuşi de puţin unul. Astfel, această perpetuă apariţie a hazardului în sânul proiectelor mele nu poate fi sesizată ca posibilitatea *mea*, ci, dimpotrivă, ca neantizarea tuturor posibilităţilor mele, neantizare care *nu mai face ea însăşi parte din posibilităţile mele*. Astfel, moartea nu este posibilitatea *mea* de a nu mai realiza prezenţă în lume, ci *o neantizare mereu posibilă a posibililor mei, care este în afara posibilităţilor mele.*

E ceea ce, de altfel, se poate exprima într-un mod puţin diferit, pornind de la considerarea semnificaţiilor. Realitatea-umană este *semnificantă*, o ştiu. Asta vrea să însemne că ea îşi anunţă ceea ce este prin ceea ce nu este sau, dacă preferăm, că ea este *de venit* la ea însăşi. Dacă deci ea este continuu angajată în propriul său viitor, asta ne determină să spunem că ea aşteaptă confirmare de la acest viitor. Într-adevăr, în calitate de viitor, viitorul este preschiţat de un prezent care *va fi*; el este încredinţat în mâinile acestui prezent care, singur, în calitate de prezent, trebuie să poată confirma sau infirma semnificaţia preschiţată care sunt eu. Cum acest prezent va fi el însuşi liberă reluare a trecutului în lumina unui nou viitor, noi n-am putea să-l *determinăm*, ci doar să-l proiectăm şi să-l aşteptăm. Sensul conduitei mele actuale este admonestarea pe care vreau să fac s-o suporte cutare persoană care m-a ofensat grav. Dar de unde să ştiu eu dacă această admonestare nu se va transforma în bâlbâieli iritate şi timide şi dacă semnificaţia conduitei mele prezente nu se va transforma *la trecut*? Libertatea limitează libertatea, trecutul îşi trage sensul din prezent. Astfel, aşa cum am arătat, se explică acest paradox că actuala noastră conduită ne este, *în acelaşi timp*, total translucidă (*cogito* prereflexiv) şi total mascată de o liberă determinaţie pe care noi trebuie s-o aşteptăm: adolescentul este perfect conştient de sensul mistic al conduitelor sale şi, totodată, trebuie să se încredinţeze întregului său viitor pentru a decide dacă este în curs „de a trece printr-o criză

de pubertate" sau de a se angaja în mod serios pe calea evlaviei. Astfel, libertatea noastră ulterioară, în măsura în care este nu actuala noastră posibilitate, ci fundamentul pentru posibilităţi care noi nu suntem încă, formează un fel de opacitate în plină translucididitate, ceva asemănător cu ceea ce Barrès numea „misterul în plină lumină". De aici această necesitate pentru noi de *a ne aştepta*. Viaţa noastră nu este decât o lungă aşteptare: aşteptare a realizării scopurilor noastre, mai întâi (a fi angajat într-o întreprindere înseamnă a-i aştepta rezultatul), aşteptare de noi înşine mai ales (chiar dacă această întreprindere este realizată, chiar dacă am ştiut să mă fac iubit, să obţin cutare distincţie, cutare favoare, rămân de determinat locul, sensul şi valoarea acestei întreprinderi înseşi în viaţa mea). Asta nu provine dintr-un defect contingent al „naturii" umane, dintr-o nervozitate care ne-ar împiedica să ne limităm la prezent şi care ar putea fi *îndreptată* prin exerciţiu, ci din însăşi natura „pentru-sinelui", care „este" în măsura în care se temporalizează. De asemenea, viaţa noastră trebuie considerată ca fiind făcută nu doar din aşteptări, ci din aşteptări de aşteptări care aşteaptă ele însele aşteptări. Aceasta este însăşi structura ipseităţii: a fi sine, înseamnă a veni la sine. Aceste aşteptări, în mod evident, comportă toate o referinţă la un termen ultim care ar fi *aşteptat* fără a mai aştepta nimic. Un repaus care ar fi *fiinţă* şi nu aşteptare de fiinţă. Întreaga serie este suspendată de acest termen ultim care nu este niciodată *dat*, din principiu, şi care este valoarea fiinţei noastre, adică, evident, o plenitudine de tip „în-sine, pentru-sine". Prin acest termen ultim, reluarea trecutului nostru ar fi făcută o dată pentru totdeauna; noi am şti *pentru totdeauna* dacă o anume experienţă de tinereţe a fost fructuoasă sau nefastă, dacă o anume criză de pubertate era un capriciu sau o reală preformare a angajamentelor mele ulterioare, curba vieţii noastre ar fi fixată pentru totdeauna. Într-un cuvânt, contul ar fi încheiat. Creştinii au încercat să consacre moartea ca acest termen ultim. R.P. Boisselot, într-o conversaţie particulară pe care am avut-o cu el, îmi dădea de înţeles că „Judecata de Apoi" înseamnă tocmai această încheiere a contului, care face să n-o mai poţi lua de la capăt şi care face *să fii*, în sfârşit, ceea ce *ai fost*, în mod iremediabil.

Dar există aici o eroare analoagă celei pe care o semnalam mai sus la Leibniz, chiar dacă ea se plasează la celălalt capăt al existenţei. Pentru Leibniz, noi suntem liberi, de vreme ce toate actele noastre decurg din esenţa noastră. E suficient, totuşi, ca esenţa noastră să nu fi fost deloc aleasă de către noi pentru ca toată această libertate de detaliu să acopere o totală servitute: Dumnezeu a ales esenţa lui Adam. Invers, dacă încheierea contului e cea care dă sensul şi valoarea sa vieţii noastre, puţin importă că toate actele din care este făcută urzeala vieţii noastre au fost libere: sensul însuşi ne scapă, dacă nu alegem noi înşine momentul în care contul se va încheia. E ceea ce a simțit, într-adevăr, autorul libertin al unei anecdote al cărei ecou s-a făcut Diderot. Doi frați se înfăţişează la tribunalul divin, în ziua judecății. Primul îi spune lui Dumnezeu: „De ce m-ai făcut să mor atât de tânăr?“, iar Dumnezeu răspunde: „Pentru a te salva. Dacă ai fi trăit mai mult timp ai fi comis o crimă, ca fratele tău.“ Atunci, fratele întreabă, la rândul său: „De ce m-ai făcut să mor atât de bătrân?“ Dacă moartea nu este liberă determinaţie a ființei noastre, ea n-ar putea să ne *sfârşească* viaţa: un minut în plus sau în minus, şi totul se schimbă, poate; dacă acest minut este adăugat sau luat din contul meu, chiar admiţând că eu îl folosesc în mod liber, sensul vieţii mele îmi scapă. Or, moartea creştină vine de la Dumnezeu: el ne alege ora; şi, într-un mod general, ştiu în mod clar că, deşi eu sunt cel care fac, temporalizându-mă, să existe în general minute şi ore, minutul morții mele nu este fixat de mine însumi: îl decid secvenţele universului.

Dacă aşa stau lucrurile, noi nu putem spune nici că moartea îi conferă vieţii un sens din afară: un sens nu poate veni decât de la subiectivitatea însăşi. De vreme ce moartea nu apare pe fundamentul libertăţii mele, ea nu poate decât să-i *smulgă vieții orice semnificație.* Dacă eu sunt aşteptare de aşteptări de aşteptare şi dacă, dintr-o dată, obiectul aşteptării mele ultime şi cel care aşteaptă sunt suprimate, aşteptarea primeşte, retrospectiv, caracterul de *absurditate.* Treizeci de ani a trăit acest tânăr în aşteptarea de a fi un mare scriitor; dar această aşteptare, ea însăşi, nu-şi era de ajuns: era obstinaţie vanitoasă şi smintită sau înțelegere profundă a valorii sale, conform cărților pe

care le scria. Prima sa carte a apărut, dar, în ea însăşi, ce înseamnă ea? Este o carte de debut. Să admitem că este bună: ea nu-şi capătă sensul decât prin viitor. Dacă este unică, este deopotrivă inaugurare şi testament. El nu avea decât o carte de scris, el este limitat şi conturat de către opera sa; nu va fi „un mare scriitor". Dacă romanul îşi ia locul într-o serie mediocră, este un „accident". Dacă este urmat de alte cărţi mai bune, el îşi poate clasa autorul pe prima treaptă. Dar iată că moartea îl loveşte pe scriitor, chiar în momentul în care el se analizează cu anxietate pentru a şti „dacă va avea stofa" de a scrie altă operă, deci în momentul în care el se aşteaptă pe sine. Asta e de ajuns pentru ca totul să cadă în indeterminare: eu nu pot să spun că autorul mort este autorul *unei singure* cărţi (în sensul că el n-ar fi avut decât o carte de scris), nici că el a scris mai multe (de vreme ce, de fapt, una singură a apărut). Nu pot să spun nimic: să ni-l imaginăm pe Balzac mort înainte de *Şuanii*, el ar rămâne autorul câtorva execrabile romane de aventuri. Dintr-o dată, aşteptarea însăşi care *a fost* acest tânăr mort, această aşteptare de a fi un mare om îşi pierde orice fel de semnificaţie: ea nu este nici, în mod orbeşte, îndărătnică şi vanitoasă, nici veritabilul sens al propriei sale valori, de vreme ce nimic, niciodată, nu va decide asupra acestui lucru. Într-adevăr, nu ar servi la nimic să încerci să decizi luând în considerare sacrificiile pe care le-a consimţit în vederea artei sale, viaţa obscură şi grea pe care a consimţit s-o ducă: atâţia mediocri au avut forţa să facă sacrificii asemănătoare. Dimpotrivă, valoarea finală a acestor conduite rămâne definitiv în suspensie; sau, dacă preferăm, ansamblul – conduite particulare, aşteptări, valori – cade dintr-o dată în absurd. Astfel, moartea nu e niciodată cea care dă sens vieţii; dimpotrivă, e cea care îi ia, din principiu, orice semnificaţie. Dacă trebuie să murim, viaţa noastră nu are sens, pentru că problemele sale nu primesc nici o soluţie şi pentru că semnificaţia însăşi a problemelor rămâne indeterminată.

Ar fi zadarnic să recurgem la sinucidere pentru a scăpa de această necesitate. Sinuciderea n-ar putea fi considerată ca un final al vieţii căruia i-aş fi propriul fundament. Într-adevăr, fiind act al vieţii mele, ea însăşi primeşte o semnificaţie pe care doar viitorul poate să i-o dea;

dar cum ea este *ultimul* act al vieţii mele, îşi refuză acest viitor; astfel, rămâne total indeterminată. Într-adevăr, dacă scap de la moarte sau dacă „dau greş“, nu voi judeca mai târziu sinuciderea mea ca pe o laşitate? Evenimentul nu va putea să-mi arate că alte soluţii ar fi posibile? Dar cum aceste soluţii nu pot fi decât propriile mele proiecte, ele nu pot să apară decât dacă eu le trăiesc. Sinuciderea este o absurditate care face ca viaţa să mi se prăbuşească în absurd.

Aceste remarce, să o subliniem, nu sunt scoase din analiza morţii, ci, dimpotrivă, a celei a vieţii; asta deoarece pentru-sinele este fiinţa pentru care fiinţa este în discuţie în fiinţa sa, deoarece pentru-sinele este fiinţa care cere mereu un apoi, pentru că nu există nici un loc pentru moarte în fiinţa care este pentru-sine. Ce ar putea deci să însemne o aşteptare a morţii, dacă nu aşteptarea unui eveniment indeterminat care ar reduce orice aşteptare la absurd, inclusiv pe cea a morţii? Aşteptarea morţii s-ar distruge ea însăşi, căci ar fi negaţie a oricărei aşteptări. Pro-iectul meu către *o* moarte este comprehensibil (sinucidere, martiriu, eroism), dar nu proiectul către moartea *mea* ca posibilitate indeterminată de a nu mai realiza prezenţă în lume, căci acest proiect ar fi distrugere a tuturor proiectelor. Astfel, moartea n-ar putea să fie posibilitatea mea proprie; ea n-ar putea fi nici măcar una din posibilităţile *mele*.

De altfel, moartea, în măsura în care mi se poate revela, nu este doar neantizarea mereu posibilă a posibililor mei – neantizare în afara posibilităţilor mele –, ea nu este doar proiectul care distruge toate proiectele şi care se distruge pe el însuşi, imposibila distrugere a aşteptărilor mele: este triumful punctului de vedere al celuilalt asupra punctului de vedere *care sunt eu* despre mine însumi. E, fără îndoială, ceea ce Malraux înţelege atunci când scrie despre moarte, în *Speranţa,* că ea „transformă viaţa în destin“. Într-adevăr, moartea nu este decât prin latura sa negativă neantizare a posibilităţilor mele: cum, într-adevăr, eu nu sunt posibilităţile mele decât prin neantizare a fiinţei-în-sine pe care o am spre a fi, moartea ca neantizare a unei neantizări este punere a fiinţei mele ca *în-sine*, în sensul în care, pentru Hegel, negaţia unei negaţii este afirmaţie. Atâta timp cât pentru-

sinele este „în viață“, el își depășește trecutul către viitorul său, iar trecutul este ceea ce pentru-sinele are spre a fi. Atunci când pentru-sinele „încetează să trăiască“, acest trecut nu se abolește în aceeași măsură: dispariția ființei neantizatoare nu îl atinge în ființa sa, care este de tipul în-sinelui; el se cufundă în în-sine. Viața mea întreagă *este*, asta înseamnă nu că ea este o totalitate armonioasă, ci că ea a încetat să fie propria sa amânare și că nu se mai poate schimba prin simpla conștiință pe care o are despre ea însăși. Dimpotrivă, sensul unui fenomen oarecare al acestei vieți este fixat, de aici înainte, nu de către el însuși, ci de către această totalitate deschisă care este viața oprită. Acest sens, cu titlu primar și fundamental, este *absență de sens*, am văzut. Dar, cu titlu secundar și derivat, mii de reflexe, mii de irizări de sensuri relative pot să joace pe această absurditate fundamentală a unei vieți „moarte“. De exemplu, oricare le-ar fi fost zădărnicia ultimă, este adevărat că viața lui Sofocle a fost fericită, că viața lui Balzac a fost peste măsură de trudnică etc. Bineînțeles, aceste calificări generale pot fi făcute mai de aproape; putem risca o descriere, o analiză, în același timp cu o narațiune a acestei vieți. Vom obține caractere mai distincte; de exemplu, vom putea spune despre cutare moartă, precum Mauriac despre una din eroinele sale, că ea a trăit în „disperare prudentă“; am putea sesiza sensul „sufletului“ lui Pascal (adică al „vieții“ sale interioare) ca „somptuos și amar“, așa cum scria Nietzsche. Putem merge până la a califica cutare episod drept „lașitate“ sau „nedelicatețe“, fără a pierde din vedere, totuși, că doar oprirea contingentă a acestei „ființe-în-perpetuă-amânare“, care este pentru-sinele viu, îți permite – și pe fundamentul unei absurdități radicale – să-i conferi sensul relativ episodului avut în vedere și că acest sens este o semnificație *esențial provizorie*, al cărei provizorat este *în mod accidental trecut* la definitiv. Dar aceste diferite explicații ale sensului vieții lui Pierre aveau drept efect, atunci când Pierre însuși era cel care le opera asupra propriei sale vieți, de a-i schimba semnificația și orientarea, căci orice descriere a propriei sale vieți, atunci când este încercată de către pentru-sine, este proiect de sine dincolo de această viață și, cum proiectul alterant este, în același timp, înghesuit în viața

pe care o alterează, propria viaţă a lui Pierre e cea care îşi metamorfozează sensul temporalizându-se continuu. Or, din moment ce viaţa sa este moartă, doar *memoria celuilalt* poate împiedica faptul ca ea să se închidă în plenitudinea sa în sine tăindu-şi toate legăturile cu prezentul. Caracteristica unei vieţi moarte este că e o viaţă pentru care celălalt se face păzitor. Asta nu înseamnă pur şi simplu că celălalt reţine viaţa „dispărutului" efectuând o reconstituire explicită şi cognitivă. Dimpotrivă, o asemenea reconstituire nu este decât una din atitudinile posibile ale celuilalt în raport cu viaţa moartă şi, prin urmare, caracterul „viaţă reconstituită" (în mediul familial, prin amintirile apropiaţilor, în mediul istoric) este un destin particular, care vine să marcheze anumite vieţi, excluzând altele. Rezultă de aici că, în mod necesar, calitatea opusă, „viaţă căzută în uitare", reprezintă de asemenea un destin specific şi descriptibil care le vine anumitor vieţi pornind de la celălalt. A fi uitat, înseamnă a face obiectul unei atitudini a celuilalt şi al unei decizii implicite a celuilalt. A fi uitat înseamnă, în fond, a fi aprehendat în mod hotărât şi pentru totdeauna ca element topit într-o masă („marii feudali ai secolului al XIII-lea", „burghezii liberali din al XVIII-lea", „funcţionarii sovietici" etc.), nu înseamnă deloc *a se neantiza*, ci înseamnă a-şi pierde existenţa personală pentru a fi constituit împreună cu alţii în existenţa colectivă. Aceasta ne arată tocmai ceea ce doream să dovedim, şi anume că celălalt n-ar putea fi *mai întâi* fără contact cu morţii, pentru a decide *apoi* (sau pentru ca circumstanţele să decidă) că el ar avea cutare sau cutare relaţie cu anumiţi morţi particulari (cei pe care i-a cunoscut în timpul vieţii lor, acei „mari morţi" etc.). În realitate, relaţia cu morţii – *cu toţi* morţii – este o structură esenţială a relaţiei fundamentale pe care noi am numit-o „a-fi-pentru-celălalt". În apariţia sa la fiinţă, pentru-sinele trebuie să ia poziţie în raport cu morţii; proiectul său iniţial îi organizează în largi mase anonime sau în individualităţi distincte; şi acestor mase colective, ca şi acestor individualităţi, el le determină reculul sau proximitatea absolută, el desfăşoară distanţele temporale de la ele la el temporalizându-se, la fel cum desfăşoară distanţele spaţiale pornind de la împrejurimile sale; anunţându-şi

ceea ce este prin scopul său, el decide despre *importanța* proprie colectivităților sau individualităților dispărute; cutare grup, care va fi strict anonim și amorf pentru Pierre, va fi specificat și structurat pentru mine; cutare altul, pur uniform pentru mine, va lăsa să apară pentru Jean unele din componentele sale individuale. Bizanț, Roma, Atena, a doua cruciadă, Convenția, tot atâtea imense necropole pe care eu le pot vedea de departe sau de aproape, cu o privire de ansamblu sau detaliată, în funcție de poziția pe care o iau, care „sunt" eu, astfel încât nu e imposibil – oricât de puțin se înțelege asta așa cum trebuie – să definim o „persoană" prin morții săi, adică prin zonele de individualizare sau de colectivizare pe care ea le-a determinat în necropolă, prin căile și potecile pe care le-a trasat, prin învățăturile pe care ea a decis să și le dea, prin „rădăcinile" pe care ea le-a prelungit până acolo. Desigur, morții ne aleg, dar trebuie mai întâi să-i fi ales noi. Regăsim aici raportul originar care unește facticitatea cu libertatea; noi ne alegem atitudinea față de morți, dar nu se poate să nu ne alegem una. Indiferența față de morți este o atitudine perfect posibilă (am găsi exemple la „Heimatlos"*, la anumiți revoluționari sau la individualiști). Dar această indiferență – care constă în a face „să remoară" morții – este o conduită printre altele vizavi de ei. Astfel, prin însăși facticitatea sa, pentru-sinele este aruncat într-o totală „responsabilitate" vizavi de morți; el este obligat să decidă, in mod liber, în legătură cu soarta lor. În particular, atunci când e vorba de morți care ne înconjoară, nu se poate să nu decidem – explicit sau implicit – soarta întreprinderilor lor; acest lucru este manifest atunci când e vorba de fiul care reia întreprinderea tatălui său sau de discipolul care reia școala și doctrinele maestrului său. Dar, cu toate că legătura ar fi mai puțin clar vizibilă într-un mare număr de circumstanțe, acest lucru este adevărat, de asemenea, în toate cazurile în care mortul și viul avuți în vedere aparțin aceleiași colectivități istorice și concrete. Eu, oamenii din generația mea sunt cei care decid sensul eforturilor și întreprinderilor generației anterioare, fie că ei reiau și continuă tentativele lor sociale și politice, fie că realizează în mod hotărât o ruptu-

---

* (germ.) apatrizi (*n.tr.*).

rii şi aruncă morţii în ineficienţă. Am văzut, America lui 1917 e cea care decide valoarea şi sensul acţiunilor lui La Fayette. Astfel, din acest punct de vedere, apare clar diferenţa dintre viaţă şi moarte: viaţa decide în legătură cu propriul său sens, pentru că ea este mereu în amânare, posedă prin esenţă o putere de autocritică şi de autometamorfoză care face ca ea să se definească drept un „nu-încă" sau să fie, dacă vrem, ca schimbare a ceea ce ea este. Viaţa moartă nu încetează, din această cauză, să se schimbe şi, totuşi, ea este *încheiată*. Asta înseamnă că, pentru ea, jocurile sunt făcute şi că îşi va suporta de acum incolo schimbările fără să fie, câtuşi de puţin, responsabilă de ele. Nu e vorba pentru ea doar de o totalizare arbitrară şi definitivă; e vorba, în plus, de o transformare radicală; nimic nu i se mai poate *întâmpla* din interior, ea este în întregime închisă, nu se mai poate face să intre nimic în ea; dar sensul său nu încetează câtuşi de puţin să fie modificat din afară. Până la moartea acestui apostol al păcii, sensul acţiunilor sale (nebunie sau simţ profund al realului, reuşită sau eşec) era în mâinile sale; „atâta timp cât eu voi fi aici, nu va fi război". Dar în măsura în care acest sens depăşeşte limitele unei simple individualităţi, în măsura în care persoana îşi anunţă ceea ce este printr-o situaţie obiectivă de realizat (pacea în Europa), moartea reprezintă o totală *deposedare*: celălalt e cel care îl *deposedează* pe apostolul păcii de însuşi sensul eforturilor sale şi, deci, de fiinţa sa, însărcinându-se, în ciuda lui însuşi şi prin chiar apariţia sa, să transforme în eşec sau în reuşită, în nebunie sau în intuiţie de geniu chiar întreprinderea prin care persoana îşi anunţa ceea ce ea era în fiinţa sa. Astfel, însăşi existenţa morţii ne alienează în întregime, în chiar propria noastră viaţă, în folosul celuilalt. A muri înseamnă a fi pradă celor vii. Asta înseamnă, deci, că cel care încearcă să sesizeze sensul morţii sale viitoare trebuie să se descopere ca pradă viitoare a celorlalţi. Există, deci, un caz de alienare pe care nu l-am avut în vedere în secţiunea acestei lucrări pe care o consacram lui pentru-celălalt: într-adevăr, alienările pe care le-am studiat erau de genul celor pe care le puteam neantiza transformându-l pe celălalt în transcendenţă-transcendată, după cum ne puteam neantiza al nostru *în*

*afară* prin punerea absolută şi subiectivă a libertăţii noastre; atâta timp cât trăiesc, eu pot scăpa de ceea ce *sunt* pentru celălalt revelându-mi, prin scopurile mele în mod liber puse, că nu *sunt* nimic şi că mă fac să fiu ceea ce sunt; atâta timp cât trăiesc, eu pot dezminţi ceea ce celălalt descoperă în legătură cu mine proiectându-mă deja către alte scopuri şi, în orice caz, descoperind că dimensiunea mea de fiinţă-pentru-mine este incomensurabilă cu dimensiunea mea de fiinţă-pentru-celălalt. Astfel, scap fără încetare de al meu în afară şi sunt neîncetat prins de el, fără ca „în această luptă îndoielnică" victoria definitivă să-i aparţină unuia sau altuia din aceste moduri de a fi. Dar *faptul morţii*, fără a se alia în mod precis cu unul sau altul din cei doi adversari în chiar această luptă, conferă victoria finală punctului de vedere al celuilalt, transportând lupta şi miza pe un alt teren, adică suprimând brusc pe unul din combatanţi. În acest sens, a muri înseamnă a fi condamnat – oricare ar fi victoria efemeră pe care ai raporta-o asupra celuilalt şi chiar dacă te-ai servit de celălalt pentru a-ţi „sculpta propria statuie" – să nu mai exişti decât prin celălalt şi să deţii de la el sensul tău şi chiar sensul victoriei tale. Într-adevăr, dacă se împărtăşesc opiniile realiste pe care le-am expus în partea a treia, va trebui să se recunoască faptul că *existenţa mea de după moarte* nu este simpla supravieţuire spectrală „în conştiinţa celuilalt" a unor simple reprezentări (imagini, amintiri etc.) care m-ar privi pe mine. Fiinţa-mea-pentru-celălalt este o fiinţă reală şi, dacă ea rămâne în mâinile celuilalt ca o haină pe care i-o abandonez după dispariţia mea, este în calitate de dimensiune reală a fiinţei mele – dimensiune devenită unica mea dimensiune –, şi nu de spectru inconsistent. Richelieu, Ludovic al XV-lea, bunicul meu nu sunt deloc ansamblul amintirilor mele, nici chiar totalitatea amintirilor sau a cunoştinţelor tuturor celor care au auzit vorbindu-se despre ei; sunt fiinţe obiective şi opace, dar care, pur şi simplu, sunt reduse la pura dimensiune de exterioritate. În această calitate, ei îşi vor continua istoria în lumea umană, dar nu vor mai fi niciodată decât transcendenţe-transcendate în mijlocul lumii; prin urmare, nu numai că moartea îmi dezarmează aşteptările, smulgând definitiv *aşteptarea* şi lăsând în indeterminat realiza-

rea scopurilor care îmi anunţă ceea ce sunt – dar ea mai conferă un sens din afară la tot ceea ce eu trăiesc în subiectivitate; ea pune din nou mâna pe tot acest subiectîv care se apăra, atâta timp cât „trăia“, împotriva exteriorizării, şi îl privează de orice sens subiectiv, pentru a-l oferi, dimpotrivă, oricărei semnificaţii *obiective* pe care îi va plăcea celuilalt să i-o dea. Se impune, totuşi, să remarcăm că acest „destin“ astfel conferit *vieţii mele* rămâne şi el în suspensie, în amânare, căci răspunsul la această întrebare: „Care va fi, în definitiv, destinul istoric al lui Robespierre?“ depinde de răspunsul la această întrebare prealabilă: „Are istoria un sens?“, adică „trebuie ea să se desăvârşească sau doar să se *sfârşească*?“ Această problemă nu este rezolvată – ea este, poate, insolubilă, de vreme ce toate răspunsurile care i s-au dat (inclusiv răspunsul idealismului: „istoria Egiptului este istoria egiptologiei“) sunt ele însele istorice.

Astfel, admiţând că moartea mea se poate descoperi în viaţa mea, vedem că ea n-ar putea fi o pură oprire a subiectivităţii mele, care, fiind un eveniment interior al acestei subiectivităţi, nu ar privi-o în ultimă instanţă decât pe ea. Dacă este adevărat că realismul dogmatic a greşit văzând în moarte *starea de moarte*, adică un transcendent al vieţii, nu e mai puţin adevărat că moartea, cea pe care pot eu s-o descopăr ca fiind *a mea*, angajează cu necesitate şi altceva decât mine. Într-adevăr, în măsura în care ea este neantizare mereu posibilă a posibililor mei, ea este în afara posibilităţilor mele şi eu n-aş putea deci s-o aştept, adică să mă precipit spre ea ca spre una din posibilităţile mele. Ea n-ar putea deci să-i aparţină structurii ontologice a pentru-sinelui. În măsura în care este triumful celuilalt asupra mea, ea trimite la un fapt fundamental, desigur, dar total contingent, aşa cum am văzut, care este existenţa celuilalt. Noi nu am cunoaşte *această* moarte, dacă celălalt n-ar exista; ea n-ar putea nici să ni se descopere nouă, nici, mai ales, să se constituie drept metamorfoza fiinţei noastre în destin; ea ar fi, într-adevăr, dispariţia simultană a pentru-sinelui şi a lumii, a subiectivului şi a obiectivului, a semnificantului şi a tuturor semnificaţiilor. Dacă moartea, într-o anumită măsură, ni se poate revela ca metamorfoza acestor semnificaţii particulare care sunt sem-

nificațiile *mele*, aceasta se întâmplă doar ca urmare a faptului existenței unui alt semnificant, care asigură reluarea semnificațiilor și a semnelor. Datorită celuilalt este moartea mea cădere în afara lumii, în calitate de subiectivitate, în loc să fie neantizarea conștiinței și a lumii. Există, deci, un incontestabil și fundamental caracter de *fapt*, adică o contingență radicală în moarte, ca și în existența celuilalt. Această contingență o sustrage dinainte tuturor conjecturilor ontologice. Iar a medita asupra vieții mele considerând-o pornind de la moarte, ar însemna să meditez asupra subiectivității mele, luând asupra ei punctul de vedere al celuilalt; am văzut că asta nu este posibil.

Astfel, trebuie să concluzionăm, împotriva lui Heidegger, că, departe ca moartea să fie propria mea posibilitate, ea este *un fapt contingent* care, ca atare, îmi scapă din principiu și rezultă în mod originar din facticitatea mea. Eu n-aș putea nici să-mi descopăr moartea, nici s-o aștept, nici să iau atitudine față de ea, căci ea este ceea ce se revelează ca de nedescoperit, ceea ce dezarmează toate așteptările, ceea ce se strecoară în toate atitudinile, și în special în cele pe care le luăm vizavi de ea, pentru a le transforma în conduite exteriorizate și încremenite, al căror sens este pentru totdeauna încredințat altora decât nouă înșine. Moartea este un fapt pur, ca și nașterea; ea vine la noi din exterior și ne transformă în exterior. În fond, ea nu se distinge deloc de naștere și tocmai identitatea dintre naștere și moarte e ceea ce numim noi facticitate.

Să însemne asta că moartea trasează limitele libertății noastre? Renunțând la a-fi-pentru-a-muri al lui Heidegger, am renunțat pentru totdeauna la posibilitatea de a-i da, în mod liber, ființei noastre o semnificație de care noi să fim responsabili?

Dimpotrivă, ni se pare că moartea, descoperindu-ni-se așa cum este, ne eliberează în întregime de pretinsa sa constrângere. E ceea ce ar apărea mai clar dacă am reflecta, oricât de puțin, la asta.

Dar mai întâi se impune să separăm în mod radical cele două idei, unite în mod obișnuit, de moarte și de finitudine. În mod obișnuit, pare să se creadă că moartea e cea care constituie și care revelează finitudinea noastră. Din această contaminare rezultă că moartea ca-

pătă figură de necesitate ontologică şi că finitudinea, dimpotrivă, îi împrumută morţii caracterul său de contingenţă. Un Heidegger, în special, pare să-şi fi construit întreaga sa teorie asupra lui „*Sein-zum-Tode*“ pe identificarea riguroasă a morţii cu finitudinea; în acelaşi fel, Malraux, atunci când ne spune că moartea ne revelează unicitatea vieţii, pare să considere că tocmai fiindcă murim suntem noi neputincioşi s-o luăm de la capăt şi, deci, finiţi. Dar socotind lucrurile puţin mai îndeaproape, îţi dai seama de eroarea lor: moartea este un fapt contingent care rezultă din facticitate; finitudinea este o structură ontologică a pentru-sinelui care determină libertatea şi nu există decât în şi prin liberul proiect al scopului care îmi anunţă fiinţa. Altfel spus, realitatea-umană ar rămâne finită, chiar dacă ar fi nemuritoare, pentru că ea se *face* finită alegându-se umană. Într-adevăr, a fi finit înseamnă a te alege, adică a-ţi anunţa ceea ce eşti, proiectându-te către un posibil, cu excluderea celorlalţi. Actul însuşi al libertăţii este, deci, asumare şi creaţie a finitudinii. Dacă mă fac, eu mă fac finit şi, din această cauză, viaţa mea este unică. De acum încolo, chiar nemuritor să fiu, îmi este interzis „s-o iau de la capăt“; ireversibilitatea temporalităţii e cea care mi-o interzice, iar această ireversibilitate nu este altceva decât caracteristica proprie unei libertăţi care se temporalizează. Desigur, dacă sunt nemuritor şi a trebuit să îndepărtez posibilul B pentru a realiza posibilul A, mi se va prezenta din nou ocazia pentru a realiza acest posibil refuzat. Dar din însuşi faptul că această ocazie se va prezenta *după* ocazia refuzată, ea nu va mai fi deloc aceeaşi şi, de acum încolo, eu mă voi fi *făcut finit* pentru eternitate, îndepărtând iremediabil prima ocazie. Din acest punct de vedere, nemuritorul, ca şi muritorul, se naşte mai mulţi şi se face unul singur. Pentru că este temporal nedefinit, adică fără limite, „viaţa“ sa nu va fi mai puţin finită în însăşi fiinţa sa, pentru că el se face unic. Moartea n-are nimic de-a face cu asta; ea survine „între timp“, iar realitatea-umană, revelându-şi propria finitudine, nu-şi descoperă, din această cauză, mortalitatea.

Astfel, moartea nu este deloc o structură ontologică a fiinţei mele, cel puţin în măsura în care aceasta din urmă este *pentru-sine*; *celălalt*

este muritor în ființa sa. Nu există nici un loc pentru moarte în ființa-pentru-sine; ea nu poate nici s-o aştepte, nici s-o realizeze, nici să se proiecteze către moarte; moartea nu este deloc fundamentul finitudinii sale şi, într-un mod general, ea nu poate nici să fie fundată din interior ca proiect al libertății originare, nici să fie primită din afară ca o calitate de către pentru-sine. Ce este ea deci? Nimic altceva decât un anume aspect al facticității şi al ființei-pentru-celălalt, adică nimic altceva decât *datul.* Este absurd că ne naştem, este absurd că murim; pe de altă parte, această absurditate se prezintă ca alienarea permanentă a ființei mele – posibilitate care nu mai este posibilitatea *mea*, ci cea a celuilalt. Este deci o limită externă şi de fapt a subiectivității mele. Dar nu recunoaştem aici descrierea pe care am încercat-o în paragraful precedent? Această limită de fapt, pe care noi trebuie s-o asigurăm, într-un sens, de vreme ce nimic nu ne pătrunde din afară şi pentru că, într-un sens, trebuie *să simțim* moartea dacă trebuie s-o putem măcar numi, dar care, pe de altă parte, nu este niciodată întâlnită de către pentru-sine, de vreme ce ea nu este nimic *al lui*, decât permanența nedefinită a ființei-sale-pentru-celălalt, ce este aceasta dacă nu tocmai unul dintre *irealizabili*? Ce este, dacă nu un aspect sintetic al *reversurilor* noastre? *Muritor*, reprezintă ființa prezentă care sunt eu pentru celălalt; *mort*, reprezintă sensul viitor al pentru-sinelui meu actual pentru celălalt. Este vorba, deci, de o limită permanentă a proiectelor mele; şi, ca atare, această limită este de asumat. Este deci o exterioritate care rămâne exterioritate până şi în şi prin încercarea pentru-sinelui de a o realiza: ceea ce am definit mai sus ca *irealizabilul de realizat*. Nu există diferență, de fapt, între alegerea prin care libertatea îşi asumă moartea ca limită inaccesibilă şi inconceptibilă a subiectivității sale şi cea prin care ea alege să fie libertate limitată prin faptul libertății celuilalt. Astfel, moartea nu este posibilitatea *mea*, în sensul definit anterior; ea este situație-limită, ca revers ales şi fugind de alegerea mea. Ea nu este posibilul *meu*, în sensul în care ea ar fi scopul meu propriu, care mi-ar anunța ființa; dar din faptul că ea este o ineluctabilă necesitate de a exista în altă parte ca un în afară şi ca un în-sine, ea este interiorizată ca „ultimă“,

aşadar ca sens tematic şi dincolo de sfera de influenţă a posibililor ierarhizaţi. Astfel, ea mă obsedează chiar în inima fiecăruia dintre proiectele mele, ca ineluctabilul lor revers. Dar cum acest „revers" este de asumat nu ca posibilitate *a mea*, ci tocmai ca posibilitatea de a nu mai exista pentru mine posibilităţi, ea *nu mă afectează*. Libertatea care este *libertatea mea* rămâne totală şi infinită; nu pentru că moartea nu o limitează, ci pentru că libertatea nu întâlneşte niciodată această limită, moartea nu este deloc un obstacol pentru proiectele mele; ea e doar un destin *altundeva* al acestor proiecte. Eu nu sunt „liber pentru a muri", ci sunt un muritor liber. Moartea le scapă proiectelor mele pentru că ea este irealizabilă, eu însumi mă sustrag morţii în chiar proiectul meu. Fiind ceea ce este mereu dincolo de subiectivitatea mea, nu există nici un loc pentru ea în subiectivitatea mea. Iar această subiectivitate nu se afirmă *împotriva* ei, ci independent de ea, cu toate că această afirmaţie este imediat alienată. Noi n-am putea deci nici să gândim moartea, nici s-o aşteptăm, nici să ne înarmăm împotriva ei; şi, de asemenea, proiectele noastre sunt, în calitate de proiecte – nu ca urmare a orbirii noastre, cum spune creştinul, ci din principiu –, independente de ea. Şi cu toate că ar exista nenumărate atitudini posibile „de realizat pe deasupra [*par-dessus le marché*]" în faţa acestui irealizabil, nu este cazul că le clasezi în autentice şi inautentice de vreme ce, tocmai, moartea vine întotdeauna *pe deasupra*.

Aceste descrieri diferite, referitoare la locul meu, trecutul meu, împrejurimile mele, moartea mea şi aproapele meu, nu au pretenţia să fie exhaustive, nici măcar detaliate. Scopul lor este doar să ne permită o concepţie mai clară despre ceea ce este o „situaţie". Datorită lor ne va fi posibil să definim mai precis acest „a-fi-în-situaţie" care caracterizează pentru-sinele în măsura în care el este responsabil de modul său de a fi fără să fie fundament al fiinţei sale.

1° Eu sunt un existent *în mijlocul* altor existenţi. Dar eu nu pot „realiza" această existenţă în mijlocul celorlalţi, nu pot să sesizez existenţii care mă înconjoară ca *obiecte*, nici să mă sesizez pe mine însumi ca existent *înconjurat*, nici chiar să dau un sens acestei noţi-

uni de „*în mijlocul*", decât dacă mă aleg pe mine însumi, nu în ființa mea, ci în maniera mea de a fi. Alegerea acestui scop este alegerea unui *încă-neexistent*. Poziţia mea în mijlocul lumii, definită prin raportul de ustensilitate sau de adversitate al realităţilor care mă înconjoară de propria mea facticitate, adică descoperirea primejdiilor pe care le străbat în lume, a obstacolelor pe care pot să le întâlnesc aici, a ajutoarelor care pot să-mi fie oferite, în lumina unei neantizări radicale de mine însumi şi a unei negații radicale şi interne a în-sinelui, operate din punctul de vedere al unui scop pus în mod liber, iată ceea ce numim *situație*.

2° Situaţia nu există decât în corelaţie cu depăşirea datului către un scop. Ea este felul în care datul care sunt eu şi datul care nu sunt eu i se descoperă pentru-sinelui care sunt eu sub modul de a nu fi el. Cine spune *situație* spune deci „poziţie aprehendată de pentru-sinele care este în situație". Este imposibil să consideri o situaţie din afară: ea se încheagă în *formă în sine*. În consecinţă, situaţia n-ar putea fi socotită nici obiectivă, nici subiectivă, deşi structurile parţiale ale acestei situaţii (ceaşca de care mă servesc, masa de care mă sprijin etc.) pot şi trebuie să fie riguros obiective.

Situația n-ar putea fi *subiectivă*, căci ea nu este nici suma, nici unitatea *impresiilor* pe care ni le fac lucrurile: ea este *lucrurile însele* şi eu însumi printre lucruri; căci apariția mea în lume ca pură neantizare de ființă nu are alt efect decât de a face *să existe* lucruri şi nu adaugă *nimic* la asta. Sub acest aspect, situaţia îmi exprimă *facticitatea*, adică faptul că lucrurile *sunt aici* pur şi simplu aşa cum sunt ele, fără necesitate şi fără posibilitatea de a fi altfel, şi că eu *sunt aici* printre ele.

Dar ea n-ar putea nici să fie *obiectivă*, în sensul în care ea ar fi un dat pur, pe care subiectul l-ar constata fără să fie deloc angajat în sistemul astfel constituit. În realitate, situaţia, prin însăşi semnificaţia datului (semnificaţie fără de care nici măcar *nu ar exista* dat), îi reflectă pentru-sinelui libertatea sa. Dacă situația nu este nici subiectivă, nici obiectivă, e pentru că ea nu constituie o *cunoaştere*, nici chiar o comprehensiune afectivă a stării lumii de către un subiect; ci

este o *relaţie de fiinţă* între un pentru-sine şi în-sinele pe care el îl neantizează. Situaţia este subiectul în întregime (el nu este *nimic* altceva decât situaţia sa) şi este, de asemenea, „lucrul“ în întregime (*nu există* niciodată nimic mai mult decât lucrurile). Este subiectul luminând lucrurile prin chiar depăşirea sa, dacă vrem; sau este lucrurile trimiţându-i subiectului imaginea sa. Este totala facticitate, contingenţa absolută a lumii, a naşterii mele, a locului meu, a trecutului meu, a împrejurimilor mele, a faptului aproapelui meu – şi este libertatea mea fără limite ca cea care face să existe pentru mine o facticitate. E acest drum prăfuit care urcă, această sete arzătoare pe care-o am, acest refuz al oamenilor de a-mi da să beau, pentru că n-am bani sau pentru că nu sunt din ţara lor sau de rasa lor; este abandonarea mea în mijlocul acestor populaţii ostile, cu această oboseală a corpului care mă va împiedica, poate, să ating scopul pe care mi-l fixasem. Dar este, de asemenea, acest *scop*, nu în măsura în care-l formulez clar şi explicit, ci în măsura în care el este aici, peste tot în jurul meu, ca cel care unifică şi explică toate aceste fapte, cel care le organizează într-o totalitate descriptibilă, în loc să facă din ele un coşmar în dezordine.

3° Dacă pentru-sinele nu este nimic altceva decât situaţia sa, rezultă de aici că fiinţa-în-situaţie defineşte realitatea-umană, dând seamă deopotrivă de *fiinţa-sa-aici* şi de *fiinţa-sa-dincolo*. Într-adevăr, realitatea-umană este *fiinţa care este mereu dincolo de fiinţa-sa-aici*. Iar situaţia este totalitatea organizată a fiinţei-aici interpretată şi trăită în şi prin fiinţa-dincolo. Nu există deci situaţie privilegiată; înţelegem prin asta că nu există situaţie în care *datul* ar înăbuşi, sub greutatea sa, libertatea care-l constituie ca atare – nici, reciproc, situaţie în care pentru-sinele ar fi *mai liber* decât în altele. Asta nu trebuie să se înţeleagă în sensul acelei „libertăţi interioare“ bergsoniene pe care Politzer o ridiculiza în *La fin d'une parade philosophique* şi care tindea să-i recunoască sclavului în lanţuri doar independenţa vieţii interioare şi a inimii. Atunci când noi declarăm că sclavul este tot atât de liber în lanţuri ca şi stăpânul său, nu vrem să vorbim de o libertate care ar rămâne indeterminată. Sclavul în lanţuri este liber *să le rupă*;

asta înseamnă că însuşi sensul lanţurilor sale îi va apărea în lumina scopului pe care el îl va fi ales: a rămâne sclav sau a risca tot ce e mai rău pentru a se elibera de servitute. Fără îndoială, sclavul nu va putea obţine bogăţiile şi nivelul de viaţă al stăpânului; dar, de asemenea, acestea nu sunt câtuşi de puţin obiectele *proiectelor* sale, el nu poate decât să viseze posesiunea acestor bogăţii; *facticitatea* sa este astfel încât lumea îi apare cu un alt chip şi el are de pus, de rezolvat alte probleme; mai ales, e nevoie ca, în mod fundamental, el să se aleagă pe terenul *sclaviei* şi, prin asta, chiar să dea un sens acestei obscure constrângeri. Dacă el alege, de exemplu, revolta, atunci sclavia, departe de a fi *în primul rând* un obstacol pentru această revoltă, nu-şi capătă sensul şi coeficientul său de adversitate decât prin ea. Tocmai pentru că viaţa sclavului care se revoltă şi moare în cursul revoltei este o viaţă liberă, tocmai pentru că situaţia luminată de un liber proiect este plină şi concretă, tocmai pentru că problema urgentă şi capitală a acestei vieţi este: „îmi voi atinge scopul?“, tocmai datorită tuturor acestora situaţia sclavului este *necomparabilă* cu cea a stăpânului. Într-adevăr, fiecare din ele nu-şi capătă sensul decât pentru pentru-sinele în situaţie şi pornind de la libera alegere a scopurilor sale. Comparaţia n-ar putea să fie operată decât de un al treilea şi, în consecinţă, ea n-ar avea loc decât între două forme obiective în mijlocul lumii; de altfel, ea ar fi stabilită în lumina pro-iectului ales în mod liber de acest al treilea: nu există nici un punct de vedere absolut în care ne-am putea plasa pentru a compara situaţii diferite, fiecare persoană nu realizează decât o situaţie: *a sa*.

4° Situaţia, fiind luminată de scopuri care nu sunt ele însele proiectate decât pornind de la *fiinţa-aici* pe care ele o luminează, se prezintă ca eminamente *concretă*. Desigur, ea conţine şi susţine structuri abstracte şi universale, dar ea trebuie înţeleasă drept *chipul singular* pe care lumea îl întoarce către noi, drept şansa noastră unică şi personală. Ne amintim de această fabulă a lui Kafka: un negustor vine să-şi susţină procesul la castel; un paznic îngrozitor îi barează intrarea. El nu îndrăzneşte să treacă mai departe, aşteaptă şi moare aşteptând. În ceasul morţii, el îl întreabă pe paznic: „Cum de am fost

singurul care a aşteptat?“ Iar paznicul îi răspunde: „Această uşă era făcută doar pentru tine“. Acesta e chiar cazul pentru-sinelui, dacă adăugăm că, în plus, *fiecare îşi face propria sa uşă.* Concreteţea situaţiei se traduce mai ales prin faptul că pentru-sinele *nu urmăreşte niciodată* scopuri fundamentale abstracte şi universale. Fără îndoială, vom vedea în capitolul următor că sensul profund al alegerii este universal şi că, prin asta, pentru-sinele face să existe o realitate-umană ca specie. Mai trebuie să *degajăm* sensul, care este *implicit*; iar la aceasta ne va servi psihanaliza existenţială. Şi, o dată degajat, sensul ultim şi iniţial al pentru-sinelui va apărea ca un „unselbstständig“ care are nevoie, pentru a se manifesta, de o concreţiune particulară.[1] Dar scopul pentru-sinelui, aşa cum este trăit şi urmărit în proiectul prin care el depăşeşte şi fundează realul, i se revelează pentru-sinelui în concreteţea sa ca o schimbare particulară a situaţiei pe care o trăieşte (a-şi rupe lanţurile, a fi rege al francilor, a elibera Polonia, a lupta pentru proletariat). Nu pentru proletariatul în general va proiecta să lupte în primul rând, însă proletariatul va fi vizat prin intermediul cutărei grupări muncitoare concrete căreia îi aparţine *persoana.* Înseamnă că, într-adevăr, scopul nu luminează datul decât pentru că el este ales ca depăşire a *acestui* dat. Pentru-sinele nu se iveşte cu un scop *deja dat.* Ci făcând „situaţia“, el „se face“, şi invers.

5° Situaţia, nefiind mai mult obiectivă decât subiectivă, n-ar putea fi considerată drept liberul efect al unei libertăţi sau drept ansamblul de constrângeri pe care eu le suport; ea provine din luminarea constrângerii de către libertatea care îi dă sensul său de constrângere. Între existenţii bruţi n-ar putea să existe legături, libertatea e cea care fundează legăturile, grupând existenţii în complexe-ustensile şi ea este cea care proiectează *raţiunea* legăturilor, adică scopul lor. Dar tocmai pentru că, de acum incolo, mă proiectez către un scop prin intermediul unei lumi de *legături*, eu întâlnesc acum succesiuni, serii legate, complexe şi trebuie să mă determin să acţionez după legi. Aceste legi şi modul în care eu le folosesc decid eşecul sau reuşita încercărilor mele. Dar relaţiile legale vin în lume prin libertate.

[1] Cf. capitolul următor.

Astfel, libertatea se înlănțuie în lume ca liber proiect către scopuri.

6° Pentru-sinele este temporalizare; asta înseamnă că el nu este; el „se face“. *Situația* e cea care trebuie să dea socoteală de această *permanență substanțială* pe care o recunoaștem ușor la persoane („nu s-a schimbat“, „este mereu același“) și pe care persoana o resimte empiric, în numeroase cazuri, ca fiind a sa. Într-adevăr, libera perseverență într-un același proiect nu implică nici o permanență, dimpotrivă, este o perpetuă reînnoire a angajamentului meu, am văzut asta. Dar realitățile cuprinse și luminate de un proiect care se dezvoltă și se confirmă prezintă, dimpotrivă, permanența în-sinelui și, în măsura în care ele ne trimit imaginea noastră, ne susțin cu perenitatea lor; frecvent se întâmplă chiar ca noi să le luăm permanența drept a noastră. Mai ales permanența locului și a împrejurimilor, a judecăților despre noi ale semenului, a trecutului nostru *înfățișează* o imagine degradată a *perseverenței* noastre. Durând atâta cât mă temporalizez, eu sunt întotdeauna francez, funcționar sau proletar *pentru celălalt*. Acest irealizabil are caracterul unei limite invariabile a situației mele. În mod asemănător, ceea ce numim temperament sau caracter al unei persoane, și care nu este altceva decât liberul său proiect, în măsura în care el *este-pentru-celălalt*, apare, de asemenea, pentru pentru-sine, ca un irealizabil invariant. Alain a văzut-o foarte bine: caracterul este *promisiune*. Cel care zice „nu sunt îngăduitor“ nu face decât să „contracteze” un liber angajament pentru mânie și, în același timp, să dea o liberă interpretare a anumitor detalii ambigue din trecutul său. În acest sens, nu există defel caracter – nu există decât un proiect de sine însuși. Dar nu trebuie totuși ignorat aspectul „*dat*“ al caracterului. Este adevărat că pentru celălalt, care mă percepe ca celălalt-obiect, eu *sunt* coleric, ipocrit sau sincer, laș sau curajos. Acest aspect îmi este trimis de privirea celuilalt: prin mărturia acestei priviri, caracterul, care era liber proiect trăit și conștient (de) sine, devine un irealizabil „*ne varietur*“ de asumat. El depinde atunci nu doar de celălalt, ci de poziția pe care am luat-o față de celălalt și de perseverența mea de a-mi menține această poziție: atâta timp cât mă voi lăsa fascinat de privirea celuilalt, caracterul meu va figura în propriii mei ochi, drept

irealizabil „*ne varietur*", permanenţa substanţială a fiinţei mele – aşa cum dau de înţeles fraze banale şi pronunţate cotidian, ca: „Am patruzeci şi cinci de ani şi nu am să mă schimb acum." Caracterul este adesea chiar ceea ce pentru-sinele încearcă să recupereze pentru a deveni în-sinele-pentru-sine care proiectează el să fie. Trebuie băgat de seamă, totuşi, că această permanenţă a trecutului, a împrejurimilor şi a caracterului nu sunt calităţi *date*; ele nu se revelează asupra lucrurilor decât în corelaţie cu continuitatea proiectului meu. Ar fi în zadar să speri, de exemplu, că vei regăsi, după un război, după un lung exil, cutare peisaj muntos nealterat şi să întemeiezi, pe inerţia şi permanenţa aparentă a acestor pietre, speranţa unei renaşteri a trecutului. Acest peisaj nu-şi descoperă permanenţa decât printr-un proiect perseverent: aceşti munţi au un *sens* în interiorul situaţiei mele – ei înfăţişează, într-un fel sau în altul, apartenenţa mea la o naţiune aflată în timp de pace, stăpână pe ea însăşi şi care ocupă un anume rang în ierarhia internaţională. Când îi regăsesc după o retragere şi în timpul ocupaţiei unei părţi a teritoriului, ei n-ar putea câtuşi de puţin să-mi ofere acelaşi chip: pentru că eu însumi am alte proiecte, sunt angajat în mod diferit în lume.

În sfârşit, am văzut că perturbări interioare ale situaţiei prin schimbări autonome ale împrejurimilor sunt mereu de prevăzut. Aceste schimbări nu pot niciodată *să provoace* o schimbare a proiectului meu, dar ele pot aduce, pe fundamentul libertăţii mele, o simplificare sau o complicare a situaţiei. Prin aceasta, proiectul meu iniţial mi se va revela cu mai multă sau mai puţină simplitate. Căci o persoană nu este niciodată nici simplă, nici complexă: situaţia sa e cea care poate să fie una sau alta. Eu nu sunt, într-adevăr, nimic decât proiectul de mine însumi dincolo de o situaţie determinată, iar acest proiect mă preschiţează pornind de la situaţia concretă, aşa cum, de altfel, el luminează situaţia pornind de la alegerea mea. Dacă deci situaţia în ansamblul său s-a simplificat, dacă grohotişuri, prăbuşiri, eroziuni i-au imprimat un aspect precis, trăsături grosolane, cu opoziţii violente, eu însumi voi fi simplu, căci alegerea mea – alegere care sunt eu –, fiind aprehendare a *acelei* situaţii, n-ar putea să fie decât

simplă. Noi complicații care vor renaște, vor avea drept efect să-mi prezinte o situație complicată, dincolo de care eu mă voi regăsi complicat. E ceea ce fiecare a putut constata dacă a remarcat la ce simplitate aproape animalică reveneau prizonierii de război ca urmare a extremei simplificări a situației lor; această simplificare nu le putea schimba proiectul însuși în semnificația sa; dar, pe însuși fundamentul libertății, ea antrena o condensare și o uniformizare a împrejurimilor, care se constituiau în și printr-o aprehendare mai precisă, mai brutală și mai condensată a scopurilor fundamentale ale persoanei captive. E vorba, pe scurt, de un metabolism intern, nu de o metamorfoză globală care ar interesa și *forma* situației. Sunt, totuși, schimbări pe care le descopăr ca schimbări „în viața mea", adică în cadrele unitare ale unui același proiect.

## *III*
## *Libertate și responsabilitate*

Deși considerațiile care vor urma îl interesează mai degrabă pe moralist, am considerat că n-ar fi inutil, după aceste descrieri și aceste argumentații, să revenim asupra libertății pentru-sinelui și să încercăm să înțelegem ce reprezintă pentru destinul uman faptul acestei libertăți.

Consecința esențială a remarcelor noastre anterioare este că omul, fiind condamnat să fie liber, poartă greutatea întregii lumi pe umerii săi: el este responsabil de lume și de el însuși în calitate de manieră de a fi. Luăm cuvântul „responsabilitate" în sensul său obișnuit de „conștiință (de) a fi autorul incontestabil al unui eveniment sau al unui obiect". În acest sens, responsabilitatea pentru-sinelui este copleșitoare, de vreme ce el este cel prin care se face *să existe* o lume; și, de vreme ce el este și cel care *se face să fie*, oricare ar fi deci situația în care se află, pentru-sinele trebuie să-și asume în întregime această situație cu coeficientul său propriu de adversitate, fie el insuportabil; el trebuie s-o asume cu conștiința orgolioasă de a-i fi autorul, căci cele mai rele inconveniente sau cele mai rele primejdii, care riscă să-mi

atingă persoana, nu au sens decât prin proiectul meu; iar ele apar pe fondul angajamentului care sunt eu. Este, deci, absurd să ai de gând să te plângi, de vreme ce nimic străin nu a decis în legătură cu ceea ce simţim, cu ceea ce trăim sau cu ceea ce suntem. Această responsabilitate absolută nu este, de altfel, acceptare: ea este simplă revendicare logică a consecinţelor libertăţii noastre: ceea ce mi se întâmplă mi se întâmpă prin mine, şi eu n-aş putea nici să mă mâhnesc, nici să mă revolt, nici să mă resemnez. De altfel, tot ceea ce mi se întâmplă este *al meu*; trebuie să înţeleg prin asta, mai întâi, că eu sunt întotdeauna, în calitate de om, la înălţimea a ceea ce mi se întâmplă, căci ceea ce i se întâmplă unui om datorită altor oameni şi datorită lui însuşi nu ar putea fi decât uman. Cele mai cumplite situaţii de război, cele mai rele torturi nu creează vreo stare de lucruri inumană: nu există situaţie inumană; doar prin frică, fugă şi recursul la conduitele magice voi *decide* eu în legătură cu inumanul; dar această decizie este umană şi-i voi purta întreaga responsabilitate. Dar, în plus, situaţia este *a mea* pentru că ea este imaginea liberei mele alegeri de mine însumi şi tot ceea ce îmi prezintă ea este *al meu*, în sensul că mă reprezintă şi mă simbolizează. Nu sunt oare eu cel care decide în legătură cu coeficientul de adversitate al lucrurilor şi chiar şi in legătură cu imprevizibilitatea lor, decizând în legătură cu mine însumi? Astfel, nu există *accidente* într-o viaţă; un eveniment social care izbucneşte brusc şi mă antrenează nu vine din afară; dacă sunt mobilizat într-un război, acest război este războiul *meu*, el este după imaginea mea şi îl merit. Îl merit, mai întâi, pentru că aş putea întotdeauna să mă sustrag lui, prin sinucidere sau dezertare: aceşti ultimi posibili sunt cei care trebuie întotdeauna să ne fie prezenţi atunci când e vorba să luăm în considerare o situaţie. Nesustrăgându-mă, l-am *ales*; poate din comoditate, din laşitate în faţa opiniei publice, pentru că prefer anumite valori celei a refuzului însuşi de a face războiul (stima celor apropiaţi, onoarea familiei etc.). Oricum, este vorba de o alegere. Această alegere va fi repetată apoi, în mod continuu, până la sfârşitul războiului; trebuie, deci, să subscriem vorbei lui J. Romains[1]: „În război, nu exis-

[1] J. Romains: *Les hommes de bonne volonté*, „Prélude à Verdun"

tă victime inocente." Dacă am preferat așadar războiul morții sau dezonoarei, totul se petrece ca și cum aș purta întreaga responsabilitate a acestui război. Fără îndoială, alții l-au declanșat și aș fi tentat poate să mă consider nu simplu complice. Dar această noțiune de complicitate nu are decât un sens juridic; aici nu ține; căci a depins *de mine* ca, pentru mine și prin mine, acest război să nu existe, iar eu am decis ca el să existe. Nu a existat nici o constrângere, căci constrângerea n-ar putea avea nici o influență asupra unei libertăți; n-am avut nici o scuză, căci, așa cum am spus și am repetat în această carte, specificul realității-umane este că ea este fără scuză. Nu-mi rămâne deci decât să revendic acest război. Dar, în plus, el este *al meu* pentru că, din simplul fapt că el apare într-o situație pe care eu o fac să fie și fiindcă eu nu îl pot descoperi acolo decât angajându-mă pentru sau împotriva lui, eu nu mai pot distinge acum alegerea de mine pe care o fac de alegerea de el pe care o fac: a trăi acest război înseamnă a mă alege prin el și a-l alege prin alegerea mea de mine însumi. N-ar putea fi vorba să-l privești ca „patru ani de vacanță" sau de „amânare", ca o „suspendare a ședinței", esențialul responsabilităților mele fiind în altă parte, în viața mea conjugală, familială, profesională. În acest război pe care l-am ales, eu mă aleg de pe o zi pe alta și îl fac al meu făcându-mă. Dacă el trebuie să fie patru ani goi, eu sunt cel care le port responsabilitatea. În sfârșit, așa cum am subliniat în paragraful precedent, fiecare persoană este o alegere absolută de sine plecând de la o lume de cunoștințe și tehnici pe care această alegere și-o asumă și o luminează în același timp; fiecare persoană este un absolut bucurându-se de o dată absolută și complet inconceptibil la o altă dată. Este deci inutil să te întrebi ce aș fi fost dacă acest război n-ar fi izbucnit, căci eu m-am ales ca unul din sensurile posibile ale epocii care ducea pe nesimțite la război; eu nu mă mai disting de însăși această epocă, n-aș putea fi transportat în altă epocă fără contradicție. Astfel, eu *sunt* acest război care mărginește și limitează și face să se înțeleagă perioada care l-a precedat. În acest sens, la formula pe care tocmai o citam: „nu există victime inocente", trebuie, pentru a defini mai clar responsabilitatea pentru-sinelui, să o adăugăm pe aceasta:

„Avem războiul pe care-l merităm." Astfel, total liber, indiscernabil de perioada căreia am ales să-i fiu sensul, la fel de profund responsabil de război ca şi dacă l-aş fi declarat eu însumi, neputând trăi nimic fără a-l integra situaţiei *mele*, angajându-mă *în ea* în întregime şi marcând-o cu pecetea mea, eu trebuie să fiu fără remuşcări şi fără regrete, aşa cum sunt fără scuză, căci, din clipa ivirii mele la fiinţă, eu port greutatea lumii singur, fără ca nimic şi nimeni să o poată micşora.

Totuşi, această responsabilitate este de un tip foarte special. Într-adevăr, mi se va răspunde că „n-am cerut eu să mă nasc", ceea ce este un mod naiv de a pune accentul pe facticitatea noastră. Eu sunt responsabil de tot, într-adevăr, în afară de însăşi responsabilitatea mea, căci eu nu sunt fundamentul fiinţei mele. Totul se petrece deci ca şi cum eu aş fi constrâns să fiu responsabil. Sunt *abandonat* în lume, nu în sensul că aş rămâne abandonat şi pasiv într-un univers ostil, ca scândura care pluteşte pe apă, ci dimpotrivă, în sensul că mă aflu dintr-o dată singur şi fără ajutor, angajat într-o lume căreia îi port întreaga responsabilitate, fără a putea, orice aş face, să mă smulg, fie şi pentru o clipă, acestei responsabilităţi, căci eu sunt responsabil de însăşi dorinţa mea de a fugi de responsabilităţi; a mă face pasiv în lume, a refuza să acţionez asupra lucrurilor şi asupra celorlalţi înseamnă tot a mă alege, iar sinuciderea este un mod printre altele de a-fi-în-lume. Dar eu găsesc o responsabilitate absolută în faptul că facticitatea mea, adică, în cazul de faţă, faptul naşterii mele, este inaccesibilă în mod direct şi chiar inconceptibilă, căci acest fapt al naşterii mele nu îmi apare niciodată în mod brut, ci mereu printr-o reconstrucţie pro-iectivă a pentru-sinelui meu; mi-e ruşine că m-am născut, sau sunt uimit, sau mă bucur, sau, încercând să-mi iau viaţa, afirm că trăiesc şi-mi asum această viaţă ca rea. Astfel, într-un anumit sens, eu *aleg* să fiu născut. Însăşi această alegere este afectată integral de facticitate, de vreme ce eu nu pot să nu aleg; dar această facticitate, la rândul său, nu va apărea decât în măsura în care eu o depăşesc către scopurile mele. Astfel, facticitatea este peste tot, dar inaccesibilă; eu nu întâlnesc niciodată decât responsabilitatea mea, de aceea nu pot întreba „De ce m-am născut?", nu pot blestema ziua

naşterii mele sau declara că n-am cerut să mă nasc, căci aceste diferite atitudini față de naşterea mea, adică față de *faptul* că eu realizez o prezență în lume, nu sunt, în mod precis, altceva decât moduri de a asuma în plină responsabilitate această naştere şi de a o face *a mea*; chiar şi aici, eu nu mă întâlnesc decât pe mine şi proiectele mele, astfel că până la urmă părăsirea mea, adică facticitatea mea, constă pur şi simplu în aceea că sunt condamnat să fiu integral responsabil de mine însumi. Eu sunt ființa care *este* în calitate de ființă a cărei ființă este în discuție în ființa sa. Iar acest „este" al ființei mele este în calitate de prezent şi inaccesibil.

În aceste condiții, de vreme ce orice eveniment al lumii nu mi se poate descoperi decât ca *ocazie* (ocazie *de care se profită*, *ratată*, *neglijată* etc.) sau, şi mai bine, de vreme ce tot ceea ce ni se întâmplă poate fi considerat ca o *şansă*, adică nu ne poate apărea decât ca mijloc de a realiza această ființă care este în discuție în ființa noastră, şi de vreme ce ceilalți, ca transcendențe-transcendate, nu sunt, ei înşişi, decât *ocazii* şi *şanse*, responsabilitatea pentru-sinelui se întinde asupra lumii întreagi ca lume-populată. Tocmai în felul acesta se sesizează pentru-sinele în angoasă, adică drept o ființă care nu este fundament nici al ființei sale, nici al ființei celuilalt, nici al în-sinelor care formează lumea, dar care este constrâns să decidă asupra sensului ființei, în el şi pretutindeni în afara lui. Cel care realizează în angoasă condiția sa de *a fi* aruncat într-o responsabilitate care se întoarce până şi asupra părăsirii sale nu are nici remuşcări, nici regret, nici scuză; el nu mai este decât o libertate care se descoperă în mod perfect pe ea însăşi şi a cărei ființă rezidă în chiar această descoperire. Dar, s-a evidențiat la începutul acestei lucrări, în cea mai mare parte a timpului, noi fugim de angoasă în rea-credință.

## Capitolul II
# A FACE ŞI A AVEA

## I
## *Psihanaliza existenţială*

Dacă este adevărat că realitatea-umană, aşa cum am încercat să stabilim, se anunţă şi se defineşte prin scopurile pe care le urmăreşte, un studiu şi o clasificare a acestor scopuri devin indispensabile. Într-adevăr, în capitolul precedent noi n-am considerat pentru-sinele decât din unghiul liberului său proiect, adică al elanului prin care el se precipită către scopul său. Se impune acum să interogăm tocmai acest scop, căci el *face parte* din subiectivitatea absolută, ca limita sa transcendentă şi obiectivă. E ceea ce a presimţit psihologia empirică, care admite că un om particular se defineşte prin dorinţele sale. Dar noi trebuie să ne ferim aici de două erori: mai întâi, psihologul empiric, definind omul prin dorinţele sale, rămâne victima iluziei substanţialiste. El vede dorinţa ca fiind *în* om în calitate de „conţinut" al conştiinţei sale şi crede că sensul dorinţei îi este inerent dorinţei înseşi. Astfel, el evită tot ceea ce ar putea evoca ideea unei transcendenţe. Dar dacă eu doresc o casă, un pahar cu apă, un corp de femeie, cum ar putea acest corp, acest pahar, acest imobil să rezide în dorinţa mea şi cum ar putea fi dorinţa mea altceva decât conştiinţa acestor obiecte ca dezirabile? Să ne ferim deci să considerăm dorinţele drept mici entităţi psihice care locuiesc conştiinţa: ele sunt însăşi conştiinţa în structura sa originară pro-iectivă şi transcendentă, în măsura în care ea este, din principiu, conştiinţă *de* ceva.

Cealaltă eroare, care întreţine legături profunde cu prima, constă în a considera că cercetarea psihologică este terminată atunci când s-a atins ansamblul concret al dorinţelor empirice. Astfel, un om s-ar defini prin ansamblul de tendinţe pe care observaţia empirică le va fi putut stabili. Fireşte, psihologul nu se va limita întotdeauna la a face

*suma* acestor tendinţe: lui îi va face plăcere să scoată la lumină înrudirile lor, analogiile şi armoniile, va căuta să prezinte ansamblul dorinţelor ca o organizare sintetică, în care fiecare dorinţă acţionează asupra celorlalte şi le influenţează. Un critic, de exemplu, vrând să realizeze „psihologia" lui Flaubert, va scrie că el „pare să fi cunoscut, ca stare normală, în prima tinereţe, o exaltare continuă făcută din dublul sentiment al ambiţiei sale măreţe şi al forţei sale de neînvins... Efervescenţa sângelui său tânăr s-a transformat *deci* în pasiune literară, astfel încât ajunge, către optsprezece ani, asemenea sufletelor precoce care găsesc în energia stilului ori în intensităţile unei ficţiuni cu ce să înşele nevoia de a acţiona mult sau de a simţi excesiv, care le chinuieşte."[1]

Există, în acest pasaj, un efort de a reduce personalitatea complexă a unui adolescent la câteva dorinţe primare, aşa cum chimistul reduce corpurile compuse la a nu fi decât o combinaţie de corpuri simple. Aceste date primare vor fi ambiţia măreaţă, nevoia de a acţiona mult şi de a simţi excesiv; aceste elemente, atunci când intră în combinaţie, produc o exaltare permanentă. Aceasta, hrănindu-se – după cum remarcă Bourget în câteva cuvinte pe care nu le-am citat – cu lecturi numeroase şi bine alese, va căuta să se înşele exprimându-se în ficţiuni care o vor satisface în mod simbolic şi o vor canaliza. Şi iată, schiţată, geneza unui „temperament" literar.

Dar, în primul rând, o asemenea *analiză* psihologică porneşte de la postulatul că un fapt individual este produs de întretăierea unor legi abstracte şi universale. Faptul de explicat – care este constituit aici de dispoziţiile literare ale tânărului Flaubert – se rezolvă într-o combinaţie de dorinţe *tipice* şi abstracte, cele pe care le întâlnim la „adolescent în general". Ceea ce este concret aici, este doar combinarea lor; în ele însele nu sunt decât scheme. Abstractul este deci, prin ipoteză, anterior concretului, iar concretul nu este decât o organizare de calităţi abstracte; individualul nu este decât intersecţia unor scheme universale. Dar – în afara absurdităţii logice a unui astfel de postulat – vedem clar, în exemplul ales, că el eşuează în a explica tocmai ceea ce

[1] Paul Bourget: *Essais de psychologie contemporaine: G. Flaubert.*

face individualitatea proiectului avut în vedere. Faptul că „nevoia de a simţi excesiv" – schemă universală – se înşală şi se canalizează devenind nevoie de a scrie nu este *explicaţia* „vocaţiei" lui Flaubert: dimpotrivă, e ceea ce ar trebui explicat. Fără îndoială, se vor putea invoca mii de circumstanţe subtile şi necunoscute de noi care au modelat această nevoie de a simţi în nevoie de a acţiona. Dar asta înseamnă, din start, a renunţa să explici şi a te încredinţa tocmai indecelabilului.[1] În plus, asta înseamnă a respinge individualul pur, care a fost expulzat din subiectivitatea lui Flaubert, în circumstanţele exterioare ale vieţii lui. În sfârşit, corespondenţa lui Flaubert dovedeşte că, cu mult înaintea „crizei de adolescenţă", din cea mai fragedă copilărie, Flaubert era frământat de nevoia de a scrie.

La fiecare nivel al descrierii sus-citate întâlnim un hiatus. De ce ambiţia şi sentimentul forţei sale produc la Flaubert *exaltare* mai degrabă decât o aşteptare liniştită sau o nerăbdare sumbră? De ce se particularizează această exaltare în nevoia de a acţiona şi de a simţi excesiv? Sau, mai degrabă, ce determină această nevoie apărută brusc, printr-o generaţie spontanee, la sfârşitul paragrafului? Şi de ce, în loc de a căuta să se satisfacă în acte de violenţă, în escapade, aventuri amoroase sau în dezmăţ, alege să se satisfacă tocmai în mod simbolic? Şi de ce această simbolică satisfacere, care ar putea, de altfel, să nu apară la nivelul artistic (există şi misticismul, de exemplu), se întâlneşte *în scris* mai degrabă decât în pictură sau muzică? „Aş fi putut să fiu, scrie undeva Flaubert, un mare actor." De ce n-a încercat să fie? Într-un cuvânt, n-am înţeles nimic, am văzut o succesiune de întâmplări neprevăzute, de dorinţe ieşind pe deplin echipate unele din altele, fără să fie posibil să le sesizăm geneza. *Trecerile*, devenirile, transformările ne-au fost cu grijă ascunse şi ne-am limitat să punem ordine în această succesiune invocând secvenţe constatate în mod empiric (nevoia de a acţiona precedând la adolescent nevoia de a scrie), dar, la drept vorbind, ininteligibile. Iată, totuşi, ceea ce se nu-

[1] Într-adevăr, cum adolescenţa lui Flaubert, în măsura în care o putem cunoaşte, nu oferă nimic special în această privinţă, trebuie presupusă acţiunea unor fapte imponderabile, care-i scapă din principiu criticului.

meşte psihologie. Deschideţi o biografie la întâmplare şi acesta este genul de descriere pe care îl veţi găsi acolo, mai mult sau mai puţin întretăiată de relatări ale unor evenimente exterioare şi de aluzii la marii idoli explicativi ai epocii noastre, ereditate, educaţie, mediu, constituţie fiziologică. Se întâmplă totuşi, în cele mai bune lucrări, ca legătura stabilită între antecedent şi consecvent sau între două dorinţe concomitente şi în raport de acţiune reciprocă să nu fie concepută doar după tipul secvenţelor ordonate; uneori ea este „comprehensibilă“, în sensul în care Jaspers o înţelege în tratatul său general de psihopatologie. Dar această comprehensiune rămâne o sesizare a unor legături *generale*. De exemplu, se va sesiza legătura între castitate şi misticism, între slăbiciune şi ipocrizie. Dar noi ignorăm mereu relaţia concretă între *această* castitate (*această* abstinenţă în raport cu cutare sau cutare femeie, *această* luptă împotriva cutărei tentaţii precise) şi conţinutul individual al misticismului; la fel cum, de altfel, psihiatria este satisfăcută după ce a pus în lumină structurile generale ale delirurilor şi nu caută să înţeleagă conţinutul individual şi concret al psihozelor (de ce se crede acest om cutare personalitate istorică mai degrabă decât oricare alta; de ce delirul său de compensare se satisface cu cutare idei de măreţie mai degrabă decât cu oricare altele etc.).

Dar, mai ales, aceste explicaţii „psihologice“ ne trimit până la urmă la date primare inexplicabile. Sunt corpurile simple ale psihologiei. Ni se spune, de exemplu, că Flaubert avea o „ambiţie măreaţă“, şi toată descrierea mai sus citată se sprijină pe această ambiţie originară. Fie. Dar această ambiţie este un fapt ireductibil care nu satisface deloc spiritul. Pentru că ireductibilitatea, aici, nu are altă raţiune decât un refuz de a împinge analiza mai departe. Acolo unde psihologul se opreşte, faptul avut în vedere se dă ca prim. E ceea ce explică această stare tulbure de resemnare şi de insatisfacţie în care ne lasă lectura acestor încercări psihologice: „Iată, se spune, Flaubert era ambiţios. Aşa era el.“ De aceea, ar fi în zadar să te întrebi de ce era astfel, tot aşa cum ai căuta să ştii de ce era mare şi blond: trebuie să te opreşti undeva, este însăşi contingenţa oricărei existenţe reale. Această stâncă este acoperită de muşchi, stânca vecină nu e deloc.

Gustave Flaubert avea ambiţie literară, iar fratele său, Achille, era lipsit de ea. Astfel stau lucrurile. Tot aşa dorim să cunoaştem proprietăţile fosforului şi încercăm să le reducem la structura moleculelor chimice care îl compun. Dar de ce există molecule de acest tip? Aşa este, atâta tot. Psihologia lui Flaubert va consta în a reduce, dacă este posibil, complexitatea conduitelor sale, a sentimentelor şi a gusturilor sale la câteva *proprietăţi*, destul de comparabile cu cele ale corpurilor chimice şi dincolo de care ar fi o neghiobie să vrei să mergi. Şi totuşi, noi simţim în mod obscur că Flaubert nu şi-a „primit" ambiţia. Ea este semnificantă, deci este liberă. Nici ereditatea, nici condiţia burgheză, nici educaţia nu pot da socoteală de ea; cu atât mai puţin consideraţiile psihologice asupra „temperamentului nervos", care au fost la modă o vreme: nervul nu este *semnificant*, este o substanţă coloidală care trebuie să fie descrisă în ea însăşi şi care nu se transcende pentru a-şi anunţa prin alte realităţi ceea ce ea este. El n-ar putea întemeia câtuşi de puţin o semnificaţie. Într-un sens, ambiţia lui Flaubert este un fapt, împreună cu întreaga sa contingenţă – şi este adevărat că e imposibil să urcăm dincolo de fapt – dar, într-un altul, ea *se face*, iar insatisfacţia noastră este un garant pentru faptul că noi am putea descoperi, dincolo de această ambiţie, ceva în plus, ceva ca o decizie radicală care, fără a înceta să fie contingentă, ar fi veritabilul ireductibil psihic. Ceea ce noi pretindem – şi nu se încearcă niciodată să ni se dea – este deci un ireductibil *veritabil*, adică un ireductibil a cărui ireductibilitate ar fi *evidentă* pentru noi, nu ar fi prezentată ca postulat al psihologului şi ca rezultat al refuzului sau al incapacităţii sale de a merge mai departe, ci a cărei constatare s-ar însoţi la noi cu un sentiment de satisfacţie. Iar această exigenţă nu ne vine de la acea urmărire neîncetată a cauzei, de la acea regresiune la infinit care a fost adesea descrisă drept constitutivă cercetării raţionale şi care, în consecinţă, departe de a fi specifică cercetării psihologice, s-ar regăsi în toate disciplinele şi în toate problemele. Nu este cercetarea naivă a unui „pentru că" ce n-ar lăsa loc nici unui „de ce?" – ci, dimpotrivă, este o exigenţă fundată pe o comprehensiune preontologică a realităţii-umane şi pe refuzul complementar de a considera omul ca analiza-

bil şi ca reductibil la nişte date primare, la dorinţe (sau „tendinţe") determinate, suportate de către subiect ca nişte proprietăţi de către un obiect. Într-adevăr, dacă ar trebui să-l considerăm astfel, ar trebui să alegem: *Flaubert*, omul, pe care-l putem iubi sau detesta, blama sau lăuda, care este pentru noi *celălalt*, care ne atacă direct ființa proprie prin simplul fapt că a existat, ar fi în mod originar un substrat necalificat al acestor dorințe, adică un fel de lut indeterminat căruia i-ar reveni să le primească in mod pasiv – sau s-ar reduce la simplul mănunchi al acestor tendinţe ireductibile. În cele două cazuri, *omul* dispare; nu-l mai regăsim pe *„cel"* *căruia i* s-a *întâmplat* cutare sau cutare aventură: sau, cercetând *persoana*, întâlnim o substanță metafizică, inutilă şi contradictorie, sau ființa pe care o căutăm dispare într-o pulbere de fenomene legate între ele prin raporturi externe. Or, ceea ce fiecare dintre noi pretinde, în chiar efortul său de a-l înțelege pe celălalt, este mai întâi să nu trebuiască să recurgem vreodată la această idee de substanță, inumană pentru că este dincoace de uman. Rezultă că, totuşi, ființa avută în vedere nu se fărâmițează in pulbere şi că s-ar putea descoperi în ea acea unitate a cărei substanță nu ar fi decât o caricatură – şi care trebuie să fie unitate a responsabilității, unitate demnă de a fi iubită sau urâtă, condamnabilă sau lăudabilă, pe scurt, *personală*. Această unitate care este ființa omului avut in vedere este *liberă unificare*. Iar unificarea nu ar putea să vină *după* o diversitate pe care o unifică. Dar *a fi*, pentru Flaubert, ca pentru orice subiect de „biografie", înseamnă a se unifica în lume. Unificarea ireductibilă pe care trebuie s-o întâlnim, care *este* Flaubert şi pe care le cerem biografilor să ne-o reveleze, este deci unificarea unui *proiect originar*, unificare ce trebuie să ni se reveleze ca un *absolut nesubstanțial*. Astfel, trebuie să renunțăm la ireductibili de detaliu şi, luând drept criteriu evidența însăşi, să nu ne oprim din cercetarea noastră înainte de a fi evident că nu putem şi nici nu trebuie să mergem mai departe. Mai ales, nu trebuie să mai încercăm să reconstituim o persoană prin înclinațiile sale, aşa cum nu trebuie să încercăm, după Spinoza, să reconstituim substanța sau atributele sale prin însumarea modurilor. Orice dorință prezentată ca ireductibilă este de o

contingenţă absurdă şi antrenează în absurditate realitatea-umană luată în ansamblul său. Dacă, de exemplu, declar despre unul din prietenii mei că „îi place să vâslească“, eu propun în mod deliberat să opresc aici cercetarea. Dar, pe de altă parte, constitui astfel un *fapt* contingent pe care nimic nu-l poate explica şi care, dacă are gratuitatea deciziei libere, nu are câtuşi de puţin autonomia ei. Într-adevăr, eu nu pot să consider această înclinaţie spre canotaj drept *proiectul* fundamental al lui Pierre, ea are în sine ceva secundar şi derivat. Oricât de puţin ar face-o, cei care descriu astfel un caracter prin tuşe succesive dau de înţeles că fiecare din aceste tuşe – fiecare din dorinţele luate în considerare – este legată de altele prin raporturi de pură contingenţă şi de simplă exterioritate. Cei care, dimpotrivă, vor încerca să explice această afecţiune, vor intra pe calea a ceea ce Comte numea *materialism*, adică a explicaţiei superiorului prin inferior. Vom spune, de exemplu, că subiectul avut în vedere este un sportiv căruia îi plac eforturile violente şi, în plus, un ţăran care iubeşte mai ales sporturile în aer liber. Astfel, se vor plasa sub dorinţa de explicat tendinţe mai generale şi mai puţin diferenţiate, care sunt faţă de aceasta precum sunt genurile zoologice faţă de specie. Astfel, explicaţia psihologică, atunci când nu decide să se oprească brusc, este când punerea în relief a unor pure raporturi de concomitenţă sau de succesiune constantă, când o simplă clasificare. A explica înclinaţia lui Pierre pentru canotaj înseamnă a face din ea un membru al familiei înclinaţiilor spre sporturile în aer liber şi a lega această familie de cea a înclinaţiilor spre sport în general. Putem, de altfel, să găsim rubrici încă şi mai generale, şi mai sărace dacă socotim gustul pentru sport ca unul din aspectele dragostei de risc, care va fi dată ea însăşi ca o specificare a tendinţei fundamentale spre joc. Este evident că această clasificare aşa-zis explicativă nu are mai multă valoare, nici mai mult interes decât clasificările vechii botanici: ea înseamnă a presupune, ca şi acestea, anterioritatea abstractului asupra concretului – ca şi cum înclinaţia spre joc ar exista mai întâi în general, pentru a se specifica apoi sub acţiunea circumstanţelor în dragoste de sport, aceasta în înclinaţia pentru canotaj şi aceasta din urmă, în sfârşit, în dorinţa de

a vâsli pe cutare râu particular, în cutare condiții și în cutare sezon – și, ca și ele, ea eșuează să explice bogăția concretă pe care o suportă, la fiecare nivel, înclinația abstractă pe care o are în vedere. Și cum să crezi, totuși, într-o dorință de a vâsli care n-ar fi *decât* dorință de a vâsli? Se poate într-adevăr admite că ea se va reduce atât de simplu la ceea ce este? Cei mai perspicace dintre moraliști au indicat un fel de depășire a dorinței de către ea însăși; Pascal a crezut că descoperă, de exemplu, în vânătoare, în jocul cu mingea, într-o sută de alte ocupații, nevoia de divertisment – adică punea în lumină, într-o activitate care ar fi absurdă dacă am reduce-o la ea însăși, o semnificație care o transcende, adică o indicație care trimite la realitatea omului în general și la condiția sa. Tot așa, Stendhal, în ciuda legăturilor sale cu ideologii, Proust, în ciuda tendințelor sale intelectualiste și analitice, au arătat că dragostea, gelozia nu s-ar putea reduce la stricta dorință de a poseda *o* femeie, ci ele urmăresc să stăpânească, *prin* femeie, lumea întreagă: este sensul cristalizării stendhaliene și tocmai din această cauză dragostea, cea pe care o descrie Stendhal, apare ca un mod al ființei-în-lume, așadar ca un raport fundamental al pentru-sinelui cu lumea și cu sine însuși (ipseitate) prin intermediul cutărei femei particulare: femeia nu reprezintă decât un corp conductor care este plasat în circuit. Aceste analize pot fi inexacte sau incomplet adevărate: totuși, ele ne fac să bănuim o altă metodă decât pura descriere analitică. Și, în același fel, remarcele romancierilor catolici, care în dragostea carnală văd imediat depășirea sa către Dumnezeu, în Don Juan, „eternul nesatisfăcut“, în păcat, „locul gol de Dumnezeu“. Nu este vorba aici de a regăsi un abstract în spatele concretului: elanul către Dumnezeu nu este *mai puțin concret* decât elanul către cutare femeie particulară. Este vorba, dimpotrivă, de a regăsi, sub niște aspecte parțiale și incomplete ale subiectului, veritabila concretețe care nu poate să fie decât totalitatea elanului său către ființă, raportul său originar cu sine, cu lumea și cu celălalt, în unitatea unor relații *interne* și a unui proiect fundamental. Acest elan n-ar putea fi decât pur individual și unic; departe de a ne îndepărta de *persoană* – cum o face, de exemplu, analiza lui Bourget, care constituie individua-

lul prin însumare de maxime generale – el nu ne va face să găsim sub nevoia de a scrie – şi de a scrie *cutare* cărţi – nevoia de activitate în general: dimpotrivă, respingând deopotrivă teoria lutului docil şi pe cea a mănunchiului de înclinaţii, vom descoperi persoana în proiectul iniţial care o constituie. Din acest motiv se va descoperi cu evidenţă ireductibilitatea rezultatului atins: nu pentru că el este cel mai sărac şi cel mai abstract, ci pentru că el este cel mai bogat; intuiţia va fi aici sesizare a unei plenitudini individuale.

Problema se pune deci aproape în aceşti termeni: dacă admitem că persoana este o totalitate, noi nu putem spera s-o recompunem printr-o adiţie sau o organizare a diverselor tendinţe pe care le-am descoperit în mod empiric în ea. Dimpotrivă, în fiecare înclinaţie, în fiecare tendinţă, ea se exprimă în întregime, cu toate că sub un unghi diferit, cam în felul în care substanţa spinozistă se exprimă în întregime în fiecare din atributele sale. Dacă aşa este, atunci noi trebuie să descoperim, în fiecare tendinţă, în fiecare conduită a subiectului, o semnificaţie care o transcende. Cutare gelozie *datată* şi singulară, în care subiectul se istorializează în raport cu o anumită femeie, *semnifică*, pentru cine ştie să o citească, raportul global cu lumea prin care subiectul se constituie ca un sine însuşi. Altfel spus, această atitudine *empirică* este prin ea însăşi expresia „alegerii unui caracter inteligibil". Şi nu este un mister dacă este astfel – şi nu există nici un plan inteligibil pe care noi am putea doar să-l gândim, în timp ce am sesiza şi am conceptualiza numai planul de existenţă empiric al subiectului: dacă atitudinea empirică *semnifică* alegerea caracterului inteligibil, e pentru că *ea însăşi este* această alegere. Într-adevăr, caracterul singular al alegerii inteligibile, vom reveni la asta, înseamnă că ea n-ar putea exista decât ca semnificaţia transcendentă a fiecărei alegeri concrete şi empirice: ea nu este deloc efectuată mai întâi în vreun inconştient sau pe plan noumenal, pentru a se exprima *apoi* în cutare atitudine observabilă, ea nu are nici preeminenţă *ontologică* asupra alegerii empirice, dar este, din principiu, ceea ce trebuie mereu să se degaje din alegerea empirică drept al său *dincolo* şi infinitatea transcendenţei sale. Astfel, dacă vâslesc pe râu, eu nu sunt nimic

altceva – nici aici, nici într-o altă lume – decât acest proiect concret de canotaj. Dar chiar acest proiect, în calitate de totalitate a ființei mele, exprimă alegerea mea originară în circumstanțe particulare, nu este nimic altceva decât alegerea de mine însumi ca totalitate în aceste circumstanțe. De aceea o metodă specială trebuie să urmărească să degaje această semnificaţie fundamentală pe care ea o comportă şi care n-ar putea fi decât secretul individual al ființei-sale-în-lume. Deci mai degrabă printr-o *comparaţie* a diverselor tendințe empirice ale unui subiect vom încerca să descoperim şi să degajăm proiectul fundamental care le este comun tuturora – şi nu printr-o simplă însumare sau recompunere a acestor tendințe: în fiecare dintre ele, persoana este întreagă.

Există desigur o infinitate de proiecte posibile, aşa cum există o infinitate de oameni posibili. Dacă totuşi trebuie să recunoaştem anumite caracteristici comune între ei şi să încercăm să le clasăm în categorii mai largi, se impune mai întâi să instituim cercetări individuale asupra cazurilor pe care le putem studia mai uşor. În aceste cercetări vom fi conduşi de acest principiu: să nu te opreşti decât în fața ireductibilității evidente, adică să nu crezi niciodată că ai atins proiectul iniţial atâta timp cât sfârşitul proiectat nu apare ca *însăşi ființa* subiectului avut în vedere. De aceea nu ne-am putea opri la clasificări în „proiect autentic" şi „proiect inautentic de sine însuşi", ca aceea pe care vrea s-o stabilească Heidegger. În afara faptului că o astfel de clasificare este grevată de o preocupare etică, în ciuda autorului său şi prin chiar terminologia sa, ea este bazată, în fond, pe atitudinea subiectului față de propria sa moarte. Dar dacă moartea este angoasantă şi dacă, prin urmare, noi putem să evităm angoasa sau să ne aruncăm în ea în mod hotărât, este un truism să spunem că asta se întâmplă pentru că ținem la viață. Prin urmare, angoasa în fața morții, decizia hotărâtă sau fuga în inautenticitate n-ar putea fi considerate proiecte fundamentale ale ființei noastre. Dimpotrivă, ele n-ar putea fi înțelese decât pe fundamentul unui proiect primar de a *trăi*, adică pe o alegere originară a ființei noastre. Se impune deci, în fiecare caz, să depăşim rezultatele hermeneuticii heideggeriene către un

proiect şi mai fundamental. Acest proiect fundamental nu trebuie să trimită, într-adevăr, la nici un altul şi trebuie să fie conceput prin sine. El nu s-ar putea deci referi nici la moarte, nici la viaţă, nici la vreo trăsătură particulară a condiţiei umane: proiectul originar al unui pentru-sine *nu poate viza decât fiinţa sa*; proiectul de a fi sau dorinţa de a fi sau tendinţa de a fi nu provine, într-adevăr, dintr-o diferenţiere psihologică sau dintr-o contingenţă empirică; într-adevăr, el nu se distinge de fiinţa pentru-sinelui. Pentru-sinele, într-adevăr, este o fiinţă a cărei fiinţă este în discuţie în fiinţa sa sub formă de proiect de a fi. *A fi* pentru-sine înseamnă a-ţi anunţa ceea ce eşti printr-un proiect sub semnul unei valori. Posibil şi valoare aparţin fiinţei pentru-sinelui. Căci pentru-sinele se descrie ontologic ca *lipsă de fiinţă*, iar posibilul îi aparţine pentru-sinelui ca fiind *ceea ce-i lipseşte*, tot aşa cum valoarea bântuie pentru-sinele ca totalitatea de fiinţă *ratată*. Ceea ce am exprimat, în a doua parte, în termeni de lipsă, se poate la fel de bine exprima în termeni de *libertate*. Pentru-sinele alege pentru că este lipsă, libertatea este totuna cu lipsa, ea este modul de a fi concret al lipsei de fiinţă. Ontologic, este deci acelaşi lucru să spui că valoarea şi posibilul există ca limite interne ale unei lipse de fiinţă care nu ar putea să existe decât în calitate de lipsă de fiinţă – sau că libertatea, ivîndu-se, îşi determină posibilul şi, prin chiar aceasta, îşi circumscrie valoarea *sa*. De aceea nu se poate urca mai sus şi se întâlneşte ireductibilul evident atunci când se atinge *proiectul de a fi*, căci nu se poate evident urca mai sus de *fiinţă*, iar între proiectul de a fi, posibil, valoare şi, pe de altă parte, *fiinţă*, nu există nici o diferenţă. Omul este în mod fundamental *dorinţă de a fi*, iar existenţa acestei dorinţe nu trebuie să fie stabilită printr-o inducţie empirică; ea reiese dintr-o descriere *a priori* a fiinţei pentru-sinelui, de vreme ce dorinţa este lipsă, iar pentru-sinele este fiinţa care îşi este ei înseşi propria sa lipsă de fiinţă. Proiectul originar care se exprimă în fiecare din tendinţele noastre empiric-observabile este deci *proiectul de a fi*; sau, dacă preferăm, fiecare tendinţă empirică este cu proiectul originar de a fi într-un raport de exprimare şi de satisfacere simbolică, precum tendinţele conştiente, la Freud, în raport cu com-

plexele și cu libidoul originar. De altfel, nu înseamnă câtuși de puțin că dorința de a fi ar exista *mai întâi*, pentru a se exprima *apoi* prin dorințele *a posteriori*; ea nu e nimic în afara expresiei simbolice pe care o află în dorințele concrete. Nu există mai întâi *o* dorință de a fi, apoi mii de sentimente particulare, ci dorința de a fi nu există și nu se manifestă decât în și prin gelozie, avariție, dragoste de artă, lașitate, curaj, miile de expresii contingente și empirice care fac ca realitatea-umană să nu apară niciodată decât *manifestată* de *cutare om*, de o persoană anumită.

Cât despre ființa care este obiectul acestei dorințe, noi știm *a priori* ce este ea. Pentru-sinele este ființa care este în sine însăși propria sa lipsă de ființă. Iar ființa de care este lipsit pentru-sinele este în-sinele. Pentru-sinele apare ca neantizare a în-sinelui, iar această neantizare se definește ca proiect către în-sine: între în-sinele neantizat și în-sinele proiectat, pentru-sinele este neant. Așadar, realitatea-umană este dorință de a-fi-în-sine. Dar în-sinele pe care-l dorește nu ar putea fi pur în-sine contingent și absurd, comparabil în orice punct cu cel pe care ea îl întâlnește și pe care îl neantizează. Neantizarea, am văzut, este într-adevăr asimilabilă unei revolte a în-sinelui care se neantizează împotriva contingenței sale. A spune că pentru-sinele își există facticitatea, așa cum am văzut în capitolul referitor la corp, înseamnă a spune că neantizarea este efortul zadarnic al unei ființe de a-și întemeia propria ființă și că reculul întemeietor este cel care provoacă infimul decalaj prin care neantul intră în ființă. Ființa care face obiectul dorinței pentru-sinelui este deci un în-sine care și-ar fi lui însuși propriul fundament, care adică ar fi pentru facticitatea sa așa cum pentru-sinele este pentru motivațiile sale. În plus, pentru-sinele, fiind negație a în-sinelui, nu ar putea dori întoarcerea simplă și pură a în-sinelui. Aici, ca la Hegel, negația negației nu ne-ar putea readuce la punctul de plecare. Dimpotrivă, cel pentru care pentru-sinele cere în-sinele este tocmai totalitatea detotalizată „În-sine neantizat în pentru-sine“; în alți termeni, pentru-sinele proiectează *să fie, în calitate de pentru-sine*, o ființă care să fie ceea ce este; în calitate de ființă care este ceea ce nu este și care nu este ceea ce este

proiectează pentru-sinele să fie ceea ce este; în calitate de conştiinţă vrea el să aibă impermeabilitatea şi densitatea infinită a în-sinelui; în calitate de neantizare a în-sinelui şi perpetuă ocolire a contingenţei şi a facticităţii vrea el să-şi fie propriul fundament. De aceea posibilul este proiectat în general drept ceea ce-i lipseşte pentru-sinelui pentru a deveni în-sine-pentru-sine; iar valoarea fundamentală care se află în fruntea acestui proiect este tocmai în-sinele-pentru-sine, adică idealul unei conştiinţe care ar fi temei al propriei sale fiinţe-în-sine prin pura conştiinţă pe care ar căpăta-o despre ea însăşi. Acest ideal e cel pe care-l putem numi Dumnezeu. În consecinţă, se poate spune că ceea ce face cel mai conceptibil proiectul fundamental al realităţii-umane este că omul este fiinţa care proiectează să fie Dumnezeu. Oricare ar putea fi apoi miturile şi riturile religiei avute în vedere, Dumnezeu este mai întâi „sensibil în inima“ omului drept cel care îl anunţă şi îl defineşte în proiectul său ultim şi fundamental. Şi, dacă omul posedă o comprehensiune preontologică a fiinţei lui Dumnezeu, nu i-au conferit-o nici marile spectacole ale naturii, nici puterea societăţii: ci Dumnezeu, valoare şi scop suprem al transcendenţei, reprezintă limita permanentă pornind de la care omul îşi anunţă ceea ce este. A fi om înseamnă a încerca să fii Dumnezeu; sau, dacă preferăm, omul este, în mod fundamental, dorinţă de a fi Dumnezeu.

Dar, se va spune, dacă este aşa, dacă omul, în însăşi apariţia sa, este îndreptat către Dumnezeu ca spre limita sa, dacă nu poate alege să fie decât Dumnezeu, ce poate deveni libertatea? Căci libertatea nu este nimic altceva decât o alegere care îşi creează propriile sale posibilităţi, în timp ce aici se pare că acest proiect iniţial de a fi Dumnezeu, care „defineşte“ omul, se înrudeşte destul de aproape cu o „natură“ umană sau cu o „esenţă“. Vom răspunde în mod precis la asta că dacă *sensul* dorinţei este, în ultimă instanţă, proiectul de a fi Dumnezeu, dorinţa nu este niciodată *constituită* de acest sens, ci, dimpotrivă, ea reprezintă întotdeauna o *inventare singulară* a scopurilor sale. Într-adevăr, aceste scopuri sunt urmărite pornind de la o situaţie empirică particulară; şi chiar această urmărire e cea care constituie împrejurimile în *situaţie.* Dorinţa de a fi se realizează întotdeauna ca dorinţă

de manieră de a fi. Iar această dorinţă de manieră de a fi se exprimă la rândul său ca sensul unei imense cantităţi de dorinţe concrete care constituie urzeala vieţii noastre conştiente. Astfel, ne aflăm în faţa unor arhitecturi simbolice foarte complexe şi care sunt *cel puţin* pe trei niveluri. În dorința empirică, eu pot discerne o simbolizare a unei dorințe fundamentale şi concrete care este *persoana* şi care reprezintă modul în care ea a decis ca ființa să fie în discuție în ființa sa; iar această dorință fundamentală, la rândul său, exprimă în mod concret şi în lume, în situaţia singulară care investeşte persoana, o structură abstractă şi semnificantă care este dorinţa de a fi în general şi care trebuie să fie considerată *realitatea-umană din persoană*, ceea ce face identitatea sa cu celălalt, ceea ce îți permite să afirmi că există un adevăr al omului şi nu doar al individualităților incompatibile. Concretețea absolută şi completitudinea, existenţa ca totalitate aparţin deci dorinţei libere şi fundamentale sau *persoanei*. Dorinţa empirică nu este decât o simbolizare a ei. Prima trimite la aceasta şi îşi extrage sensul din ea rămânând parţială şi reductibilă, căci este dorinţa care nu poate fi concepută prin sine. Pe de altă parte, dorinţa de a fi, în puritatea sa abstractă, este *adevărul* dorinței concrete fundamentale, dar nu există ca realitate. De aceea, proiectul fundamental sau persoana sau libera realizare a adevărului uman este peste tot, în toate dorințele (cu restricțiile exprimate în capitolul precedent şi vizând, de exemplu, „indiferenții"); el nu se percepe niciodată decât prin intermediul dorințelor – aşa cum noi nu putem sesiza spaţiul decât prin intermediul corpurilor care îl informează, deşi spaţiul este o realitate aparte şi nu un concept – sau, dacă vrem, el este ca *obiectul* lui Husserl, care nu se oferă decât prin „*Abschattungen*", şi care totuşi nu se lasă absorbit de către nici un *Abschattung*. Putem înțelege, după aceste remarce, că structura abstractă şi ontologică „dorință de a fi", care reprezintă din plin structura fundamentală şi *umană* a persoanei, n-ar putea fi un obstacol pentru libertatea sa. Într-adevăr, libertatea, am demonstrat-o în capitolul precedent, este în mod riguros asimilabilă cu neantizarea: singura ființă care poate fi socotită liberă este ființa care îşi neantizează ființa. Ştim, de altfel, că neanti-

zarea este *lipsă de ființă* şi n-ar putea să fie altfel. Libertatea este tocmai ființa care se face lipsă de ființă. Dar cum dorința, am stabilit, este identică lipsei de ființă, libertatea n-ar putea să apară decât ca ființă care se face dorință de a fi, aşadar ca proiect-pentru-sine de a fi *în-sine-pentru-sine*. Am atins aici o structură abstractă care n-ar putea fi deloc considerată drept natura sau esența libertății, căci libertatea este existență, iar existența, în ea, precede esența; libertatea este apariție concretă în mod imediat şi nu se distinge de alegerea sa, adică de *persoană*. Dar structura considerată poate să fie socotită *adevărul* libertății, adică ea este semnificația umană a libertății.

Adevărul uman al persoanei trebuie să poată fi stabilit, aşa cum am încercat noi, printr-o fenomenologie ontologică – nomenclatura dorințelor empirice trebuie să facă obiectul unor cercetări în exclusivitate psihologice; observația şi inducția, la nevoie, experiența vor putea servi la întocmirea acestei liste şi vor putea să-i indice filosofului relațiile comprehensibile care pot uni între ele diferite dorințe, diferite comportamente, să pună în lumină anumite legături concrete între „situații" definite experimental (şi care nu generează, în fond, decât restricții aduse, în numele pozitivității, situației fundamentale a subiectului în lume) şi subiectul experienței. Dar pentru stabilirea şi pentru clasificarea dorințelor fundamentale sau a *persoanelor*, nici una din aceste două metode n-ar putea să se potrivească. Într-adevăr, n-ar putea fi vorba să determini *a priori* şi ontologic ceea ce apare în întreaga imprevizibilitate a unui act liber. Şi de aceea ne vom limita să indicăm aici foarte pe scurt posibilitățile unei astfel de cercetări şi perspectivele sale: faptul că s-ar putea supune un om oarecare unei asemenea cercetări, iată ce-i aparține realității-umane în general sau, dacă preferăm, iată ce poate fi stabilit printr-o ontologie. Dar cercetarea însăşi şi rezultatele sale sunt, din principiu, cu totul în afara posibilităților unei ontologii.

Pe de altă parte, simpla şi pura descriere empirică nu poate să ne dea decât nomenclaturi şi să ne pună în prezența unor pseudo-ireductibili (dorință de a scrie, de a vâsli, gust al riscului, gelozie etc.). Într-adevăr, nu se impune doar să se întocmească lista conduitelor, a

tendințelor și a înclinațiilor, trebuie să le și *descifrăm*, adică trebuie să știm să le *interogăm*. Această cercetare nu poate fi dusă decât după regulile unei metode specifice. Această metodă e cea pe care noi o numim psihanaliza existențială.

*Principiul* acestei psihanalize este că omul este o totalitate și nu o colecție; că, în consecință, el se exprimă în întregime în cea mai insignifiantă și în cea mai superficială dintre conduitele sale – altfel spus, că nu există un gust, un tic, un act uman care să nu fie *revelator*.

*Scopul* psihanalizei este de a *descifra* comportamentele empirice ale omului, adică de a pune în plină lumină revelațiile pe care fiecare din ele le conțin și de a le fixa conceptual.

*Punctul său de plecare* este *experiența; punctul său de sprijin* este comprehensiunea preontologică și fundamentală pe care omul o are despre persoana umană. Cu toate că cea mai mare parte a oamenilor, într-adevăr, pot neglija indicațiile conținute într-un gest, într-un cuvânt, într-o mimică și pot să se înșele asupra revelației pe care ele o aduc, asta nu înseamnă că fiecare persoană umană nu posedă *a priori sensul* valorii revelatoare a acestor manifestări, că ea nu este capabilă să le descifreze, cel puțin dacă este ajutată și dusă de mână. Aici, ca și în altă parte, adevărul nu este întâlnit prin hazard, el nu aparține unui domeniu în care ar trebui căutat fără să-i fi avut vreodată preștiința, așa cum poți merge să cauți izvoarele Nilului sau ale Nigerului. El aparține *a priori* comprehensiunii umane, iar munca esențială este o hermeneutică, adică o descifrare, o fixare și o conceptualizare.

*Metoda* sa este comparativă; într-adevăr, de vreme ce fiecare conduită umană simbolizează în maniera sa alegerea fundamentală care trebuie pusă în lumină și de vreme ce, în același timp, fiecare din ele maschează această alegere sub caracterele sale ocazionale și sub oportunitatea sa istorică, prin compararea acestor conduite vom face să țâșnească unica revelație pe care fiecare o exprimă în mod diferit. Schița primară a acestei metode ne este furnizată de psihanaliza lui Freud și a discipolilor săi. De aceea se impune aici să evidențiem mai precis în ce privințe psihanaliza existențială se va inspira din psihanaliza propriu-zisă și în ce va diferi în mod radical față de aceasta.

Şi una, şi cealaltă consideră toate manifestările obiectiv-decelabile ale „vieţii psihice" ca întreţinând raporturi de la simbolizare la simbol cu structuri fundamentale şi globale care constituie propriu-zis *persoana*. Şi una, şi cealaltă consideră că nu există date primare – înclinaţii moştenite, caracter etc. Psihanaliza existenţială nu cunoaşte nimic *înaintea* apariţiei originare a libertăţii umane; psihanaliza empirică presupune că afectivitatea primară a individului este o ceară neatinsă *înaintea* istoriei sale. Libidoul nu este nimic în afara fixaţiilor sale concrete, decât o posibilitate permanentă de a se fixa oricum asupra a orice. Şi una, şi cealaltă socotesc fiinţa umană ca o istorializare perpetuă şi caută, mai mult decât să descopere date statistice şi constante, să deceleze sensul, orientarea şi avatarurile acestei istorii. De aceea şi una, şi cealaltă consideră omul în lume şi nu concep că s-ar putea interoga un om în legătură cu ceea ce este el fără să se ţină cont, înainte de toate, de *situaţia* sa. Cercetările psihanalitice urmăresc să reconstituie viaţa subiectului de la naştere până în momentul tratamentului; ele folosesc toate documentele obiective pe care le vor putea găsi: scrisori, mărturii, jurnale intime, informaţii „sociale" de orice fel. Iar ceea ce urmăresc să restituie este mai puţin un pur eveniment psihic cât un cuplu: evenimentul crucial al copilăriei şi cristalizarea psihică în jurul acestui eveniment. Şi aici este vorba de o *situaţie*. Fiecare fapt „istoric", din acest punct de vedere, va fi considerat deopotrivă ca *factor* al evoluţiei psihice şi ca *simbol* al acestei evoluţii. Căci el nu este nimic în el însuşi, nu acţionează decât după modul în care este primit şi chiar această manieră de a-l primi traduce în mod simbolic dispoziţia internă a individului.

Psihanaliza empirică şi psihanaliza existenţială caută şi una, şi cealaltă o atitudine fundamentală în situaţie, care nu s-ar putea exprima prin definiţii simple şi logice pentru că ea este anterioară oricărei logici şi care cere să fie reconstituită după legi de sinteză specifice. Psihanaliza empirică încearcă să determine *complexul*, al cărui nume însuşi indică polivalenţa tuturor semnificaţiilor care se raportează la el. Psihanaliza existenţială caută să determine *alegerea originară*. Această alegere originară, operându-se faţă de lume şi fiind alegere a

poziției în lume, este totalitară, ca și complexul; este anterioară logicii, ca și complexul; ea este cea care *alege* atitudinea persoanei față de logică și principii; nu e deci vorba s-o cercetezi în conformitate cu logica. Ea concentrează într-o sinteză prelogică totalitatea existentului și, ca atare, este centrul de referință al unei infinități de semnificații polivalente.

Ambele noastre psihanalize nu consideră că subiectul ar fi în poziție privilegiată pentru a putea proceda la aceste cercetări asupra lui însuși. Ele se vor, și una, și cealaltă, o metodă strict obiectivă, care tratează ca pe niște documente datele reflexiei, ca și mărturiile celuilalt. Fără îndoială, subiectul *poate* efectua asupra lui însuși o cercetare psihanalitică. Dar va trebui ca el să renunțe dintr-o dată la orice beneficiu al poziției sale particulare și să se cerceteze exact ca și cum ar fi altul. Psihanaliza empirică pleacă, într-adevăr, de la postulatul existenței unui psihism inconștient care se sustrage din principiu intuiției subiectului. Psihanaliza existențială respinge postulatul inconștientului: faptul psihic este, pentru ea, coextensiv conștiinței. Dar dacă proiectul fundamental este din plin *trăit* de către subiect și, ca atare, totalmente conștient, asta nu înseamnă deloc că el trebuie să fie, totodată, *cunoscut* de către el, dimpotrivă; cititorii noștri își vor aminti, poate, de grija pe care am avut-o în Introducere de a face distincția dintre conștiință și cunoaștere. Desigur, am văzut și că reflexia poate fi considerată o cvasi-cunoaștere. Dar ceea ce ea sesizează în fiecare clipă nu este purul proiect al pentru-sinelui, așa cum este el în mod simbolic exprimat – și adesea în multe feluri în același timp – prin comportamentul concret pe care ea îl aprehendează: ea sesizează însuși comportamentul concret, adică dorința singulară și rămasă în încâlceala deasă a caracteristicii sale. Ea sesizează în același timp și simbolul și simbolizarea; ea este, desigur, în întregime constituită printr-o comprehensiune preontologică a proiectului fundamental; mai mult încă, în măsura în care reflexia este *și* conștiință nonthetică de sine ca reflexie, ea *este* chiar acest proiect, ca și conștiința nereflexivă. Dar nu rezultă de aici că ea dispune de instrumente și de tehnici necesare pentru a izola alegerea simbolizată, pentru a o fixa

prin concepte şi pentru a o pune singură în plină lumină. Ea este pătrunsă de o mare lumină, fără a putea exprima ce luminează această lumină. Nu e vorba, aşa cum spun freudîenii, de o enigmă de neghicit: totul este aici, limpede, reflexia posedă tot, sesizează tot. Dar acest „mister în plină lumină" vine mai degrabă din aceea că această posesiune este privată de mijloacele care permit în mod obişnuit *analiza* şi *conceptualizarea.* Ea sesizează totul deodată, fără umbră, fără relief, fără raport de mărime, nu pentru că aceste umbre, aceste valori, aceste reliefuri există undeva şi i-ar fi ascunse, ci mai degrabă pentru că îi revine altei atitudini umane să le stabilească şi ele n-ar putea exista decât *prin* şi *pentru* cunoaştere. Reflexia, neputându-i servi drept bază psihanalizei existenţiale, îi va furniza deci doar materiale brute, faţă de care psîhanalistul va trebui să ia atitudinea obiectivă. Doar astfel va putea el *cunoaşte* ceea ce *înţelege deja.* Rezultă de aici că complexele smulse din profunzimi inconştiente, ca şi proiectele decelate de psihanaliza existenţială, vor fi aprehendate *din punctul de vedere al celuilalt.* Ca urmare, *obiectul* astfel pus în lumină va fi articulat după structurile transcendenţei-transcendate, adică fiinţa sa va fi fiinţa-pentru-celălalt; chiar şi în cazul în care psihanalistul şi subiectul psihanalizei sunt totuna. De aceea, proiectul pus în lumină şi de una, şi de cealaltă psihanaliză nu va putea fi decât totalitatea persoanei, ireductibilul transcendenţei aşa cum sunt ele în *fiinţa-lor-pentru-celălalt.* Ceea ce le scapă pentru totdeauna acestor metode de investigare este proiectul aşa cum este el pentru sine, complexul în fiinţa sa proprie. Acest proiect-pentru-sine nu poate să fie decât *posedat*; există o incompatibilitate între existenţa pentru sine şi existenţa obiectivă. Dar obiectul psihanalizelor nu este mai puţin *realitatea unei fiinţe*; cunoaşterea sa de către subiect poate, în plus, să contribuie la *a clarifica* reflexia şi aceasta poate deveni atunci o posesie care va fi cvasi-cunoaştere.

Aici se opresc asemănările între cele două psihanalize. Ele diferă, într-adevăr, în măsura în care psihanaliza empirică a decis în legătură cu ireductibilul său, în loc să-l lase să se anunţe el însuşi într-o situaţie evidentă. Libidoul sau voinţa de putere constituie, într-adevăr, un

reziduu psiho-biologic care nu este clar prin el însuşi şi care nu ne apare ca *trebuind să fie* termenul ireductibil al cercetării. În final, experienţa este cea care stabileşte că fundamentul complexelor este acest libido sau această voinţă de putere, iar rezultatele cercetării empirice sunt perfect contingente, nu conving: nimic nu te împiedică să concepi *a priori* o „realitate-umană" care să nu se exprime prin voinţa de putere, căreia libidoul să nu-i constituie proiectul originar şi nediferenţiat. Dimpotrivă, alegerea la care va urca psihanaliza existenţială, tocmai pentru că este alegere, dă seamă de contingenţa sa originară, căci contingenţa alegerii este reversul libertăţii sale. În plus, în măsura în care ea se întemeiază pe *lipsa de ființă*, concepută drept caracteristică fundamentală a fiinţei, ea primeşte legitimarea ca *alegere* şi noi ştim că nu avem a merge mai departe. Fiecare rezultat va fi, în acelaşi timp, total contingent şi în mod legitim ireductibil. El va rămâne, de altfel, mereu *singular*, adică noi nu vom atinge ca scop ultim al cercetării şi fundament al tuturor comportamentelor un termen abstract şi general, libidoul de exemplu, care să fie diferenţiat şi concretizat în complexe, apoi în conduite de detaliu, sub acţiunea factorilor exteriori şi a istoriei subiectului, ci, dimpotrivă, o alegere care rămâne unică şi care este de la origine concretețea absolută; conduitele de detaliu pot exprima sau *particulariza* această alegere, dar ele n-ar putea s-o concretizeze mai mult decât este deja. Şi asta pentru că această alegere nu este nimic altceva decât *ființa* fiecărei realităţi-umane şi e acelaşi lucru să spui că o anumită conduită parţială *este* sau că ea exprimă alegerea originară a acestei realităţi-umane, de vreme ce, pentru realitatea-umană, nu există diferenţă între a exista şi a se alege. Din aceasta înţelegem că psihanaliza existenţială nu are de urcat de la „complexul" fundamental, care este chiar alegerea de, până la o abstracţie ca libidoul, care l-ar explica. Complexul este alegere ultimă, el este alegere de fiinţă şi *se face astfel*. Punerea sa în lumină îl va revela de fiecare dată ca evident ireductibil. Rezultă în mod necesar că libidoul şi voinţa de putere nu-i vor apărea psihanalizei existenţiale nici ca nişte caracteristici generale şi comune tuturor oamenilor, nici ca ireductibili. Cel mult se va putea

constata, după cercetare, că ele exprimă, în calitate de ansambluri particulare, la anumiţi subiecţi, o alegere fundamentală care nu s-ar putea reduce la unul sau la cealaltă. Într-adevăr, am văzut că dorinţa şi sexualitatea în general exprimă un efort originar al pentru-sinelui de a-şi recupera fiinţa alienată de către celălalt. Voinţa de putere presupune de asemenea, în mod originar, fiinţa pentru celălalt, comprehensiunea celuilalt şi alegerea de a se salva prin celălalt. Fundamentul acestei atitudini trebuie să fie într-o alegere primară care face să se înţeleagă asimilarea radicală a fiinţei-în-sine-pentru-sine la fiinţa-pentru-celălalt.

Faptul că termenul ultim al acestei cercetări esenţiale trebuie să fie o *alegere*, diferenţiază încă şi mai mult psihanaliza căreia îi schiţăm metoda şi trăsăturile principale: ea renunţă prin asta să mai presupună o acţiune mecanică a mediului asupra subiectului avut în vedere. Mediul n-ar putea acţiona asupra subiectului decât în măsura exactă în care acesta din urmă îl cuprinde în sine, adică îl transformă în situaţie. Nici o descriere obiectivă a acestui mediu nu ne-ar putea deci servi. De la început, mediul conceput ca situaţie trimite la pentru-sinele care alege, exact cum pentru-sinele trimite la mediu prin intermediul fiinţei sale în lume. Renunţând la toate cauzările mecanice, renunţăm totodată la toate interpretările *generale* ale simbolismului avut în vedere. Cum scopul nostru n-ar putea fi să stabilim legi empirice de succesiune, noi n-am putea constitui o simbolistică universală. Psihanalistul va trebui de fiecare dată să reinventeze o simbolistică în funcţie de cazul particular pe care-l are în vedere. Dacă fiinţa este o totalitate, nu este, într-adevăr, de conceput că ar putea să existe raporturi elementare de simbolizare (fecale = aur, perniţă de ace = sân etc.) care să păstreze o semnificaţie constantă în fiecare caz, adică să rămână nealterate atunci când se trece de la un ansamblu semnificativ la alt ansamblu. În plus, psihanalistul nu va pierde niciodată din vedere că alegerea este vie şi, prin urmare, poate fi mereu *revocată* de subiectul studiat. Am arătat, în capitolul precedent, importanţa *clipei*, care reprezintă bruştele schimbări de orientare şi luarea unei poziţii noi faţă de un trecut imuabil. Din acest moment,

trebuie să fii mereu gata să consideri că simbolurile își schimbă semnificația și să abandonezi simbolistica utilizată până atunci. Astfel, psihanaliza existențială va trebui să fie în întregime suplă și să se plieze pe cele mai mici schimbări observabile la subiect: este vorba aici de a înțelege *individualul* și, adesea, chiar instantaneul. Metoda care a servit pentru un subiect nu va putea, chiar din această cauză, să fie folosită pentru un alt subiect sau pentru același subiect într-o perioadă ulterioară.

Și, tocmai pentru că scopul cercetării trebuie să fie de a descoperi o *alegere*, nu o *stare*, această cercetare va trebui să-și amintească cu orice ocazie că obiectul său nu este un dat ascuns în tenebrele inconștientului, ci o determinație liberă și conștientă – care nu este nici măcar un locuitor al conștiinței, ci care este identic cu însăși această conștiință. Psihanaliza empirică, în măsura în care metoda sa valorează mai mult decât principiile sale, este adesea pe calea unei descoperiri existențiale, deși se oprește mereu din drum. Atunci când ea se apropie astfel de alegerea fundamentală, rezistențele subiectului se prăbușesc dintr-o dată și el își *recunoaște* imediat imaginea de sine care i se prezintă, ca și cum s-ar vedea într-o oglindă. Această mărturie involuntară a subiectului este prețioasă pentru psihanalist: el vede aici semnul că și-a atins scopul; el poate trece de la investigațiile propriu-zise la tratament. Dar nimic din principiile sale, nici din postulatele sale inițiale nu-i permite să înțeleagă, nici să folosească această mărturie. De unde să-i vină dreptul să o facă? Dacă, într-adevăr, complexul e inconștient, adică dacă semnul este separat de semnificat printr-un baraj, cum ar putea subiectul să-l *recunoască*? Complexul inconștient este cel care se recunoaște? Dar nu este el lipsit de *comprehensiune*? Iar dacă ar trebui să-i recunoaștem facultatea de a înțelege semnele, n-ar trebui, totodată, să facem din el un inconștient conștient? Într-adevăr, ce inseamnă a înțelege dacă nu a avea conștiința că ai înțeles? Spunem, dimpotrivă, că subiectul, în măsura în care e conștient, e cel care recunoaște imaginea oferită? Dar cum ar compara-o el cu adevărata sa afecțiune, de vreme ce ea este în afara puterii de înțelegere și el nu a avut niciodată cunoștință de ea? Cel mult el

va putea să *judece că explicaţia psihanalitică* a cazului său este o ipoteză *probabilă*, care-şi trage probabilitatea din numărul conduitelor pe care le explică. El se află, deci, în raport cu această interpretare, în poziţia unui al treilea, a psihanalistului însuşi, el nu are deci o poziţie privilegiată. Şi dacă el *crede* în probabilitatea ipotezei psihanalitice, această simplă credinţă, care rămâne în limitele conştiinţei sale, poate oare să antreneze ruptura barajelor care zăgăzuiesc tendinţele inconştiente? Psihanalistul are, fără îndoială, imaginea obscură a unei bruşte coincidenţe a conştientului cu inconştientul. Dar el s-a privat de mijloacele de a concepe în mod pozitiv această coincidenţă.

Totuşi, iluminarea subiectului este un fapt. Există aici o intuiţie care se însoţeşte de evidenţă. Subiectul, ghidat de psihanalist, face mai mult şi mai bine decât să-şi dea asentimentul unei ipoteze: el atinge, vede ceea ce el este. Acest lucru nu e cu adevărat comprehensibil decât dacă subiectul n-a încetat niciodată să fie conştient de tendinţele sale profunde, mai mult, decât dacă aceste tendinţe nu se disting de însăşi conştiinţa sa. În acest caz, aşa cum am văzut mai sus, interpretarea psihanalitică nu-l face *să capete conştiinţă* de ceea ce el este: îl face să *capete cunoaştere* de asta. Deci psihanalizei existenţiale îi revine să revendice ca decisivă intuiţia finală a subiectului.

Această comparaţie ne permite să înţelegem mai bine ceea ce trebuie să fie o psihanaliză existenţială, dacă ea trebuie să poată exista. Este o metodă destinată să pună în lumină, sub o formă riguros obiectivă, alegerea subiectivă prin care fiecare persoană se face persoană, adică îşi anunţă ei înseşi ceea ce este. Ceea ce caută ea fiind o *alegere de fiinţă* şi, în acelaşi timp, o *fiinţă*, ea trebuie să reducă comportamentele singulare la relaţiile fundamentale, nu de sexualitate sau de voinţă de putere, ci *de fiinţă*, care se exprimă în aceste comportamente. Ea este deci ghidată de la origine către o comprehensiune a fiinţei şi nu trebuie să-şi fixeze alt scop decât să găsească fiinţa şi maniera de a fi a fiinţei în faţa acestei fiinţe. Înainte de a atinge acest scop, îi este interzis să se oprească. Ea va utiliza comprehensiunea fiinţei care caracterizează anchetatorul în măsura în care el însuşi este realitate-umană; şi cum ea caută să degajeze fiinţa de expresiile sale simbolice,

ea va trebui să reinventeze, de fiecare dată, pe baza unui studiu comparativ al conduitelor, o simbolistică destinată să le descifreze. Criteriul reuşitei va fi pentru ea numărul faptelor pe care ipoteza sa le face explicabile şi le unifică, ca şi intuiția evidentă a ireductibilității termenului atins. La acest criteriu se va adăuga, în toate cazurile în care aceasta va fi posibil, mărturia decisivă a subiectului. Rezultatele astfel atinse – adică scopurile ultime ale individului – vor putea atunci face obiectul unei clasificări şi, pe baza comparării acestor rezultate, vom putea noi face considerații generale asupra realității-umane în calitate de alegere empirică a propriilor sale scopuri. Conduitele studiate de această psihanaliză nu vor fi doar visele, actele ratate, obsesiile şi nevrozele, ci şi, mai ales, gândurile din starea de veghe, actele reuşite şi adaptate, stilul etc. Această psihanaliză nu l-a găsit încă pe al său Freud; cel mult putem să-i găsim presentimentul în anumite biografii particulare reuşite. Noi sperăm să putem încerca în altă parte să dăm două exemple, în legătură cu Flaubert şi Dostoievsky. Dar ne interesează mai puțin aici dacă ea există sau nu: important pentru noi e ca ea să fie posibilă.

## II
## *A fi şi a avea: posesia*

Informațiile pe care ontologia le poate dobândi despre conduite şi despre dorință trebuie să servească drept principii psihanalizei existențiale. Asta nu înseamnă că există, înaintea oricărei specificații, dorințe abstracte şi comune tuturor oamenilor, ci că dorințele concrete au structuri care apar în studiul ontologiei pentru că fiecare dorință, dorința de a mânca sau de a dormi, ca şi dorința de a crea o operă de artă, exprimă întreaga realitate-umană. Într-adevăr, aşa cum am arătat în altă parte[1], cunoaşterea omului trebuie să fie totalitară; cunoştințe empirice şi parțiale sunt, pe acest teren, lipsite de semnificație. Ne vom fi terminat deci sarcina dacă folosim cunoştințele pe

[1] *Esquisse d'une théorie phénoménologique des émotions*, Hermann, Paris, 1939.

care le-am dobândit până acum ca să punem bazele psihanalizei existenţiale. Într-adevăr, aici trebuie să se oprească ontologia: ultimele sale descoperiri sunt primele principii ale psihanalizei. Pornind de aici, este necesar să ai o altă metodă, de vreme ce obiectul este diferit. Ce ne învaţă deci ontologia despre dorinţă, în măsura în care dorinţa este fiinţa realităţii-umane?

Dorinţa este lipsă de fiinţă, am văzut. Ca atare, ea este direct *îndreptată spre* fiinţa a cărei lipsă este. Această fiinţă, am văzut, este însinele-pentru-sine, conştiinţa devenită substanţă, substanţa devenită cauză de sine, Omul-Dumnezeu. Astfel, fiinţa realităţii-umane este în mod originar nu o substanţă, ci un raport trăit: termenii acestui raport sunt în-sinele originar, fixat în contingenţa şi facticitatea sa şi a cărui caracteristică esenţială este că el *este*, că *există* şi, pe de altă parte, în-sinele-pentru-sine sau valoarea, care este idealul în-sinelui contingent şi care se caracterizează ca dincolo de orice contingenţă şi de orice existenţă. Omul nu este nici una, nici alta din aceste fiinţe, căci el *nu este* deloc: el este ceea ce nu este şi nu este ceea ce este, el este neantizarea în-sinelui contingent în măsura în care sinele acestei neantizări este fuga sa înainte către în-sinele cauză de sine. Realitatea-umană este pur efort a deveni Dumnezeu, fără să existe nici un substrat dat al acestui efort, fără să existe *nimic* care să se străduiască în felul acesta. Dorinţa exprimă acest efort.

Totuşi, dorinţa nu este definită doar în raport cu în-sinele-cauză-de-sine. Ea este şi relativă la un existent brut şi concret, care în mod curent se numeşte obiectul dorinţei. Acest obiect va fi când o bucată de pâine, când un automobil, când o femeie, când un obiect încă nerealizat şi totuşi definit: ca atunci când artistul doreşte să creeze o operă de artă. Astfel, dorinţa exprimă prin chiar structura sa raportul omului cu unul sau mai multe obiecte în lume, este unul din aspectele fiinţei-în-lume. Din acest punct de vedere, pare mai întâi că acest raport nu este de un tip unic. Doar prin abreviere vorbim noi de „dorinţă de ceva". În realitate, mii de exemple empirice arată că noi dorim să *posedăm* cutare obiect sau *să facem* cutare lucru, sau *să fim* cineva. Dacă doresc acest tablou, asta înseamnă că doresc să-l cum-

păr, pentru a mi-l însuşi. Dacă doresc să scriu o carte, să mă plimb, asta înseamnă că doresc *să fac* această carte, să fac această plimbare. Dacă mă împodobesc, e pentru că doresc *să fiu* frumos; mă cultiv pentru *a fi* savant etc. Astfel, de la început, cele trei mari categorii ale existenței umane concrete ne apar în relația lor originară: *a face*, *a avea*, *a fi*.

Totuşi, este uşor de văzut că dorința de a face nu este ireductibilă. Faci obiectul pentru a întreține un anumit raport cu el. Acest nou raport poate fi imediat reductibil la „a avea". De exemplu, tai un baston dintr-o ramură de copac („fac" un baston dintr-o ramură) pentru *a avea* acest baston. „A face" se reduce la un mijloc pentru a avea. Este cazul cel mai frecvent. Dar se poate şi ca activitatea mea să nu apară imediat ca reductibilă. Ea poate părea gratuită, ca în cazul cercetării ştiințifice, al sportului, al creației estetice. Totuşi, nici în aceste diferite cazuri, *a face* nu este ireductibil. Dacă eu creez un tablou, o dramă, o melodie, este pentru a fi la originea unei existențe concrete. Iar această existență nu mă interesează decât în măsura în care legătura de creație pe care eu o stabilesc între ea şi mine îmi dă asupra ei un drept de proprietate special. Nu e vorba doar ca tabloul cutare, a cărui idee o am, să existe; mai trebuie şi ca el să existe *prin mine*. Idealul ar fi, desigur, într-un sens, ca eu să-l susțin în ființă printr-un fel de creație continuă şi ca, astfel, el să fie *al meu* ca o emanație continuu reînnoită. Dar, într-un alt sens, el trebuie să se distingă în mod radical de mine însumi, pentru a fi *al meu* şi nu *eu*; pericolul ar fi aici, ca în teoria carteziană a substanței, ca ființa sa să se resoarbă în ființa mea din lipsă de independență şi de obiectivitate; şi, de asemenea, el trebuie să existe şi *în sine*, adică să-şi reînnoiască perpetuu existența *prin el însuşi*. De acum încolo, opera mea îmi apare ca o creație continuă, dar fixată în în-sine; ea poartă în mod indefinit „pecetea" mea, adică este în mod indefinit gândirea „mea". Orice operă de artă este un gând, o „idee"; trăsăturile sale sunt în mod net spirituale, în măsura în care ea nu este nimic decât o semnificație. Dar, pe de altă parte, această semnificație, acest gând care, într-un sens, este continuu în act, ca şi cum eu l-aş forma continuu, ca şi cum un spirit l-ar

concepe fără oprire – un spirit care ar fi spiritul *meu* –, acest gând se menţine singur în fiinţă, el nu încetează deloc să fie în act atunci când eu nu îl gândesc actualmente. Eu sunt deci cu el în dublul raport al conştiinţei care îl *concepe* şi al conştiinţei care îl *întâlneşte*. Tocmai acest dublu raport îl exprim eu spunând că el este *al meu*. Îi vom vedea sensul atunci când vom fi precizat semnificaţia categoriei „a avea". Şi pentru a întreţine acest dublu raport în sinteza de apropriere îmi *creez* eu opera. Într-adevăr, această sinteză de mine şi de non-mine (intimitate, transluciditate a gândirii; opacitate, indiferenţă a în-sinelui) e tocmai cea pe care eu o urmăresc şi cea care va face din operă proprietatea mea. În acest sens, nu doar operele pur şi simplu artistice sunt cele pe care mi le voi apropria în felul acesta, ci şi acest baston pe care l-am tăiat dintr-o ramură îmi va aparţine în mod dublu: în primul rând, ca un obiect de folosinţă, care e la dispoziţia mea şi pe care-l posed aşa cum îmi posed veşmintele sau cărţile, în al doilea rând, ca o operă a mea. Astfel, cei care preferă să se înconjoare de obiecte uzuale pe care le-au fabricat ei înşişi adâncesc aproprierea. Ei reunesc într-un singur obiect şi într-un acelaşi sincretism aproprierea prin faptul de a se bucura, de a se folosi de ceva şi aproprierea prin creaţie. Noi regăsim unitatea unui acelaşi proiect începând de la cazul creaţiei artistice până la cazul ţigării, care „este mai bună când o răsuceşti tu însuţi". Vom regăsi imediat acest proiect în legătură cu un tip de proprietate specială, care este degradarea sa, şi pe care-l numim *lux*, căci, vom vedea, luxul nu desemnează o calitate a obiectului posedat, ci o calitate a posesiei.

*A cunoaşte* – am arătat în preambulul părţii a patra – înseamnă tot a-ţi apropria. Şi, de aceea, cercetarea ştiinţifică nu este nimic altceva decât un efort de apropriere. Adevărul descoperit, ca şi opera de artă, este cunoaşterea *mea*; este noema unui gând care nu se descoperă decât atunci când formez gândul şi care, de aceea, apare într-o oarecare manieră ca menţinută de mine în existenţă. Prin mine se revelează o faţă a lumii, mie mi se descoperă ea. În acest sens, eu sunt creator şi posesor. Nu fiindcă eu consider pură reprezentare aspectul fiinţei pe care o descopăr, ci, dimpotrivă, pentru că acest aspect, care

nu se descoperă decât prin mine, *este* în mod profund şi real. Eu pot spune că îl *manifest*, în sensul în care Gide ne spune că „noi trebuie întotdeauna să manifestăm". Dar eu regăsesc o independență analoagă celei a operei de artă în caracterul de *adevăr* al gândirii mele, adică în obiectivitatea sa. Această gândire pe care o formez şi care-şi trage din mine existența îşi urmăreşte, în acelaşi timp, prin ea însăşi existența, în măsura în care ea este *gândire a tuturor*. Ea este în mod dublu *eu*, de vreme ce ea este lumea descoperindu-mi-se mie şi cu celorlalți, eu formându-mi gândirea cu spiritul celuilalt, şi în mod dublu închisă față de mine, de vreme ce ea este ființa care eu nu sunt (în măsura în care ea mi se revelează) şi de vreme ce ea este gândire a tuturor, de la apariția sa, gândire dedicată anonimatului. Această sinteză de mine şi de non-mine se poate exprima şi aici prin termenul de *al meu*. Dar, în plus, în chiar ideea de descoperire, de revelație, o idee de posesiune apropriatoare este inclusă. Vederea este posedare, a vedea înseamnă *a deflora*. Dacă se examinează comparațiile utilizate în mod obişnuit pentru a exprima raportul de la cunoscător la cunoscut, se vede că multe dintre ele se prezintă ca un anume *viol prin vedere*. Obiectul necunoscut este dat ca imaculat, ca virgin, comparabil cu o *neprihănire*. El nu şi-a „predat" secretul, omul nu i l-a „*smuls*" încă. Toate imaginile insistă asupra ignoranței în care este obiectul în legătură cu cercetările şi cu instrumentele care îl vizează: este inconştient că e cunoscut, îşi vede de treburile sale fără să-şi dea seama de privirea care-l spionează, precum o femeie pe care un trecător o surprinde la baie. Imagini mai neclare sau mai precise, precum cea a „profunzimilor neviolate" ale naturii, evocă mai clar coitul. I se smulg vălurile naturii, ea e dezvăluită (cf. *Voalul lui Saïs*, de Schiller); orice cercetare cuprinde întotdeauna ideea unei goliciuni pe care o aducem la lumină îndepărtând obstacolele care o acoperă, aşa cum Acteon îndepărtează ramurile pentru a o vedea mai bine pe Diana la baie. Şi, de altfel, cunoaşterea este o vânătoare. Bacon o numeşte vânătoare a lui Pan. Savantul este vânătorul care surprinde o goliciune albă şi care o violează cu privirea sa. De asemenea, ansamblul acestor imagini ne revelează ceva ce vom numi *complexul lui Acteon*. De altfel,

luând această idee de vânătoare drept fir conducător, descoperim un alt simbol de apropriere, poate şi mai primar: căci vânezi pentru a mânca. Curiozitatea la animal este întotdeauna sexuală sau alimentară. A cunoaşte înseamnă a mânca din ochi.[1] Într-adevăr, putem evidenţia aici, în ceea ce priveşte cunoaşterea prin simţuri, un proces invers celui care se revela în legătură cu opera de artă. Într-adevăr, în ce o priveşte pe aceasta din urmă, am subliniat raportul său de emanaţie încremenită cu spiritul. Spiritul o produce continuu şi, totuşi, ea se menţine singură şi în indiferenţă în raport cu această producere. Această relaţie există ca atare în actul de cunoaştere. Dar ea nu exclude inversul său: în cunoaştere, conştiinţa îşi atrage la sine obiectul şi şi-l încorporează; cunoaşterea este asimilare; operele de epistemologie franceză colcăie de metafore alimentare (absorbţie, digestie, asimilare). De asemenea, există o mişcare de disoluţie care merge de la obiect la subiectul cunoscător. Cunoscutul se transformă în *mine*, devine gândirea mea şi, prin chiar aceasta, acceptă să-şi primească existenţa doar de la mine. Dar această mişcare de disoluţie încremeneşte deoarece cunoscutul rămâne în acelaşi loc, în mod indefinit absorbit, mâncat şi în mod indefinit intact, în întregime digerat şi totuşi în întregime afară, indigest ca o pietricică. Se va remarca importanţa, în imaginaţiile naive, a simbolului „digeratului indigest", pietricica în stomacul struţului, Iona în stomacul balenei. El evidenţiază un vis de asimilare nedistructivă. Nenorocirea e că – aşa cum nota Hegel – dorinţa îşi distruge obiectul. (În acest sens, spunea el, dorinţa este dorinţă de a mânca.) Ca reacţie împotriva acestei necesităţi dialectice, pentru-sinele visează la un obiect care să fie în întregime asimilat de mine, care să fie *mine*, fără să se dizolve în mine, păstrându-şi structura de *în-sine*, căci ceea ce eu doresc este tocmai *acest* obiect, iar dacă îl mănânc nu-l mai am, nu mă mai întâlnesc decât pe mine. Această sinteză imposibilă a asimilării şi a integrităţii păstrate de către asimilat se uneşte din nou, în rădăcinile sale cele mai profunde, cu tendinţele fundamentale ale sexualităţii. Într-adevăr, „posesia" carnală ne oferă imaginea iritantă şi seducătoare a unui corp

---

[1] Pentru copil, a cunoaşte înseamnă a mânca efectiv. El vrea să *guste* ceea ce vede.

continuu posedat şi continuu nou, asupra căruia posesia nu lasă nici o urmă. E ceea ce simbolizează în mod profund calitatea de „neted“ şi de „şlefuit“. Ceea ce este neted se poate apuca, pipăi şi nu rămâne mai puțin impenetrabil, nu fuge mai puţin de sub mângâierea apropriatoare, ca apa. De aceea se insistă atâta, în descrierile erotice, asupra albeţei netede a corpului femeii. Neted: care se formează din nou sub mângâiere, aşa cum apa se re-formează în urma trecerii pietrei care a pătruns în ea. Şi, în acelaşi timp, am văzut, visul iubitorului este să se identifice cu obiectul iubit păstrându-i, în acelaşi timp, individualitatea: ca celălalt să fie mine, fără a înceta să fie celălalt. Aici este tocmai ceea ce întâlnim în cercetarea ştiinţifică: obiectul cunoscut, ca pietricica în stomacul struţului, este în întregime în mine, asimilat, transformat în mine însumi, şi este în întregime *mine*; dar, în acelaşi timp, este impenetrabil, intransformabil, complet neted, într-o goliciune indiferentă de corp iubit şi mângâiat în zadar. El rămâne în afară, a cunoaşte înseamnă a mânca din afară fără a consuma. Se văd astfel curentele sexuale şi alimenatare care se amestecă şi se întrepătrund pentru a constitui complexul lui Acteon şi complexul lui Iona, vedem rădăcinile digestive şi senzuale care se reunesc pentru a da naştere dorinţei de a cunoaşte. Cunoaşterea este deopotrivă *penetrare* şi mângâiere *de suprafață*, digestie şi contemplare la distanţă a unui obiect nedeformabil, producere a unui gând prin creaţie continuă şi constatare a totalei independenţe obiective a acestui gând. Obiectul cunoscut este *gândul meu ca lucru*. Şi este ceea ce eu doresc în mod profund atunci când mă apuc de cercetare: a-mi sesiza gândul ca lucru şi lucrul ca gând al meu. Raportul sincretic care topeşte împreună tendințe atât de diverse nu ar putea fi decât un raport de apropriere. De aceea, dorinţa de a cunoaşte este, oricât de dezinteresată ar putea ea părea, un raport de apropriere. *A cunoaşte* este una din formele pe care le poate lua *a avea*.

Rămâne un tip de activitate care se prezintă de obicei ca în întregime gratuit: activitatea de *joc* şi „tendinţele“ legate de ea. Se poate decela în sport o tendință apropriativă? Desigur, trebuie remarcat mai întâi că jocul, opunându-se spiritului seriozităţii, pare atitudinea

cea mai puţin posesivă, el îi răpeşte realului realitatea. Există seriozitate când porneşti de la lume şi când atribui mai multă realitate lumii decât sieşi, cel puţin când îţi conferi o realitate în măsura în care îi aparţii lumii. Nu din întâmplare este materialismul serios şi nu din întâmplare se regăseşte el mereu şi peste tot ca doctrina predilectă a revoluţionarului. Pentru că revoluţionarii sunt serioşi. Ei se cunosc mai întâi pornind de la lumea care-i striveşte şi vor să schimbe această lume care-i striveşte. În aceasta, ei sunt de acord cu vechii lor adversari, posesorii, care se cunosc ei înşişi şi se apreciază pornind de la poziţia lor în lume. În consecinţă, orice gândire serioasă este îngroşată de către lume, se încheagă; este o demisie a realităţii-umane în favoarea lumii. Omul serios este „al lumii“ şi nu mai are nici un refugiu în sine; el nu mai are în vedere nici posibilitatea de *a ieşi* din lume, căci şi-a dat lui însuşi tipul de existenţă al stâncii, consistenţa, inerţia, opacitatea fiinţei-în-mijlocul-lumii. Se înţelege de la sine că omul serios alungă în adâncul lui însuşi conştiinţa libertăţii sale, el e de *rea-credinţă*, iar reaua sa credinţă vizează să-l prezinte în propriii săi ochi ca o consecinţă: totul este o consecinţă, pentru el, şi niciodată nu există principiu; de aceea este atât de atent la consecinţele actelor sale. Marx a stabilit prima dogmă a seriozităţii atunci când a afirmat prioritatea obiectului asupra subiectului, iar omul e serios când se ia drept un obiect.

Într-adevăr jocul, ca ironia kierkegaardiană, eliberează subiectivitatea. Ce este de fapt un joc dacă nu o activitate a cărei origine primă este omul, căreia omul îi pune el însuşi principiile şi care nu poate avea decât consecinţe conforme cu principiile puse? Din momentul în care un om se sesizează ca liber şi vrea să se folosească de libertatea sa, oricare ar putea să fie, de altfel, angoasa sa, activitatea sa este de joc: într-adevăr, el îi este primul principiu, el scapă naturii naturate, stabileşte el însuşi valoarea şi regulile actelor sale şi nu consimte să plătească decât după regulile pe care el însuşi le-a pus şi definit. De unde, într-un sens, „puţina realitate“ a lumii. Se pare deci că omul care se joacă, străduindu-se să se descopere liber în însăşi acţiunea sa, nu s-ar putea deloc sinchisi *să posede* o fiinţă a lumii. Scopul său, pe

care-l urmărește prin intermediul sporturilor sau al imitării sau al jocurilor propriu-zise, este să se atingă pe el însuşi ca o anume ființă, tocmai acea ființă care este în discuție în ființa sa. Totuşi, aceste remarce nu au drept efect să ne arate că dorința de *a face* este, în joc, ireductibilă. Dimpotrivă, ele ne învață că dorința de a face se reduce aici la o anume dorință de a fi. Actul nu-şi este sieşi propriul său scop; nici finalitatea sa explicită nu reprezintă scopul şi sensul său profund; ci actul are drept funcție să manifeste şi să prezentifice *ei înseşi* libertatea absolută care este însăşi ființa persoanei. Acest tip aparte de proiect, care are libertatea drept temei şi drept scop, ar merita un studiu special. Într-adevăr, el se diferențiază în mod radical de toate celelalte prin aceea că urmăreşte un tip de ființă radical diferit. Într-adevăr, ar trebui explicate pe îndelete raporturile sale cu proiectul de a fi Dumnezeu, care ni s-a părut structura profundă a realității-umane. Dar acest studiu nu poate fi făcut aici: într-adevăr, el este de competența unei *etici* şi presupune să se fi definit în prealabil natura şi rolul reflexiei purificatoare (descrierile noastre nu au vizat până acum decât reflexia „complice"); ea presupune, în plus, o luare de poziție care nu poate fi decât *morală* în fața valorilor care bântuie pentru-sinele. Nu rămâne însă mai puțin adevărat că dorința de joc este, în mod fundamental, dorință de a fi. Astfel, cele trei categorii „a fi", „a face", „a avea" se reduc aici, ca peste tot, la două: „a face" este pur tranzitiv. O dorință nu poate fi, în adâncul său, decât dorință de *a fi* sau dorință de *a avea*. Pe de altă parte, se întâmplă rar ca jocul să fie pur de orice tendință apropriatoare. Las deoparte dorința de a realiza o performanță, de a bate un record, care poate acționa ca impuls al sportivului; nu vorbesc nici de aceea de „a avea" un corp frumos, muşchi armonioşi, care rezultă din dorința de a-şi apropria în mod obiectiv propria sa ființă-pentru-celălalt. Aceste dorințe nu intervin întotdeauna şi, de altfel, nu sunt fundamentale. Dar chiar în actul sportiv există o componentă apropriatoare. Într-adevăr, sportul este liberă transformare a unui mediu al lumii în element de susținere a acțiunii. De aceea, ca şi arta, el este creator. Fie un câmp de zăpadă, o păşune alpină. A o vedea înseamnă deja a o poseda. În ea în-

săşi, ea este sesizată deja de către văz ca simbol al fiinţei.[1] Ea reprezintă exterioritatea pură, spaţialitatea radicală; nediferențierea sa, monotonia şi albeaţa sa exprimă absoluta nuditate a substanței; ea este în-sinele care nu este decât în-sine, fiinţa fenomenului care se manifestă dintr-o dată în afara oricărui fenomen. În acelaşi timp, imobilitatea sa *solidă* exprimă permanenţa şi rezistenţa obiectivă a în-sinelui, opacitatea şi impenetrabilitatea sa. Această primă posedare intuitivă nu mi-ar putea, totuşi, ajunge. Acest în-sine pur, asemănător *plenum*-ului absolut şi inteligibil al întinderii carteziene, mă fascinează ca pura apariţie a unui non-mine; ceea ce vreau atunci e ca acest în-sine să fie faţă de mine într-un raport de emanaţie, rămânând în sine. Este deja sensul oamenilor de zăpadă, al bulgărilor de zăpadă pe care îi fac ştrengarii: scopul este de „a face ceva cu această zăpadă", adică de a-i imprima o formă care aderă atât de profund la materie încât aceasta din urmă să pară că există în vederea aceleia. Dar dacă mă apropii, dacă vreau să stabilesc un contact apropriator cu câmpul de zăpadă, totul se schimbă: scara sa de fiinţă se modifică, ea există bucăţică cu bucăţică, în loc să existe prin mari spaţii; şi pete, rămurele, crăpături vin să individualizeze fiecare centimetru pătrat. În acelaşi timp, soliditatea sa se topeşte în apă: mă cufund în zăpadă până la genunchi, dacă iau zăpadă în mâini ea mi se lichefiază între degete, curge, nu mai rămâne nimic din ea: în-sinele se transformă în neant. Visul meu de a-mi apropria zăpada dispare în acelaşi timp. De altfel, eu nu *ştiu ce să fac* cu această zăpadă pe care am venit s-o văd de aproape: nu pot să mă înstăpânesc asupra câmpului, nu pot nici să-l reconstitui ca această totalitate substanţială care mi se oferea privirilor şi care s-a năruit, brusc, în mod dublu. Sensul schiului nu este doar să-mi permită deplasări rapide şi să dobândesc o abilitate tehnică, nici să mă *joc* mărind după plac viteza sau dificultăţile cursei; este şi să-mi permită să *posed* câmpul de zăpadă. Acum, eu *fac ceva din el*. Asta înseamnă că, prin însăşi activitatea mea de schior, eu îi modific materia şi sensul. Din faptul că el îmi apare acum, în însăşi cursa mea, ca pantă de coborât, el îşi regăseşte o continuitate şi o unitate pe

[1] A se vedea, mai jos, §3.

care le pierduse. El e acum ţesut conjunctiv. E cuprins între două capete, uneşte punctul de plecare cu punctul de sosire; iar cum, în coborâre, eu nu îl consider în el însuşi, bucată cu bucată, ci îmi fixez mereu un punct de atins, dincolo de poziţia pe care o ocup, el nu se năruie într-o infinitate de detalii individuale, ci este *parcurs către* punctul pe care mi-l fixez. Acest parcurs nu este doar o activitate de deplasare, este de asemenea, şi mai ales, o activitate sintetică de organizare şi de legătură: întind în faţa mea câmpul de schi, în acelaşi fel în care geometrul, după Kant, nu poate aprehenda o linie dreaptă decât trasând-o. Pe de altă parte, această organizare este marginală şi nu focală; nu prin el însuşi şi în el însuşi e unificat câmpul de zăpadă; scopul pus şi sesizat în mod clar, obiectul atenţiei mele, este punctul ales ca sosire. Spaţiul înzăpezit se îngrămădeşte pe dedesubt, implicit; coeziunea sa este cea a spaţiului alb cuprins în interiorul unei circumferinţe, de exemplu atunci când privesc linia neagră a cercului fără să fiu atent în mod explicit la suprafaţa sa. Şi, tocmai pentru că eu îl menţin marginal, implicit şi subînţeles, el mi se adaptează, îl am în mână, îl depăşesc către scopul său, aşa cum tapiţerul depăşeşte ciocanul de care se serveşte către scopul său, care este acela de a fixa un tapet pe perete. Nici o apropriere nu poate fi mai completă decât această apropriere instrumentală; activitatea sintetică de apropriere este aici o activitate tehnică de utilizare. Zăpada apare ca materie a actului meu, în modul în care apariţia ciocanului este pură înlocuire a lui a bate cu ciocanul. În acest timp, am ales un anume punct de vedere pentru a aprehenda această pantă ninsă; acest punct de vedere este o *viteză* determinată, care emană din mine, pe care o pot mări sau micşora după plac, şi care constituie câmpul parcurs într-un obiect definit, în întregime distinct de ceea ce el ar fi la o altă viteză. Viteza organizează ansamblurile după placul său; cutare obiect face sau nu parte dintr-un grup particular, în funcţie de cutare sau cutare viteză pe care o am (să ne gândim, de exemplu, la Provence văzută „la picior", „în automobil" sau „în tren", „cu bicicleta"; ea oferă tot atâtea chipuri diferite după cum Béziers este la o oră, la o dimineaţă, la două zile de Narbonne, adică după cum Narbonne se izolează şi se

pune pentru sine faţă de împrejurimile sale sau constituie un grup coerent cu Béziers şi Sète, de exemplu. În acest ultim caz, *raportul cu marea* al lui Narbonne este direct accesibil intuiţiei; în celălalt, el este *negat*, nu poate face decât obiectul unui concept pur). Eu sunt deci cel care *in-formează* câmpul de zăpadă, prin libera viteză pe care mi-o dau. Dar, totodată, eu acţionez asupra *materiei* mele. Viteza nu se limitează la a-i impune o formă unei materii date pe altă cale; ea *creează* o materie. Zăpada, care se cufunda sub greutatea mea atunci când mergeam, care se topea când încercam s-o prind, se solidifică dintr-o dată sub acţiunea vitezei mele; mă ţine. Nu înseamnă că am pierdut din vedere uşurinţa sa, nonsubstanţialitatea sa, perpetua sa evanescenţă. Dimpotrivă: tocmai această uşurinţă, această evanescenţă, această secretă lichiditate e cea care mă ţine, care se condensează şi se consolidează pentru a mă ţine. Pentru că eu am cu zăpada un raport special de apropriere: *alunecarea.* Acest raport va fi studiat mai departe în detaliu. De acum încolo, putem să-i sesizăm sensul. Alunecând rămân, se spune, la suprafaţă. Nu este exact. Desigur, ating doar suprafaţa, iar această atingere uşoară, în ea însăşi, face cât un întreg studiu. Dar eu realizez, totuşi, şi o sinteză în profunzime; eu simt stratul de zăpadă organizându-se până la cele mai mari profunzimi ale sale pentru a mă suporta; alunecarea e acţiune la distanţă, ea asigură stăpânirea mea asupra materiei fără ca eu să am nevoie să mă cufund în această materie şi să mă lipesc de ea pentru a o supune. A aluneca este contrariul lui a se înrădăcina. Rădăcina este pe jumătate asimilată de pământul care o hrăneşte, este o închegare vie a pământului; ea nu poate folosi pământul decât făcându-se pământ, adică, într-un sens, supunându-se materiei pe care vrea s-o folosească. Alunecarea, dimpotrivă, realizează o unitate materială în profunzime, fără a pătrunde dincolo de suprafaţă; ea este ca un stăpân temut, care nu are nevoie să insiste, nici să ridice tonul pentru a fi ascultat. Admirabilă imagine a puterii. De aici faimosul sfat: „Alunecaţi, muritori, nu vă sprijiniţi“, care nu înseamnă: „Rămâneţi superficiali, nu aprofundaţi“, ci: „Realizaţi sinteze în profunzime, dar fără a vă compromite.“ Şi tocmai alunecarea este apropriere, căci sinteza de susţinere

realizată de către viteză nu este valabilă decât pentru cel care alunecă şi chiar în timpul în care alunecă. Soliditatea zăpezii nu este valabilă decât pentru mine, nu-mi este sensibilă decât mie; este un secret pe care mi-l oferă doar mie şi care deja nu mai este adevărat *în urma mea*. Această alunecare realizează deci o relaţie strict individuală cu materia, o relaţie istorică; ea se adună şi se solidifică pentru a mă ţine şi cade din nou, înmuiată, în disperarea sa, în spatele meu. Astfel am realizat eu, *pentru mine*, unicul prin trecerea mea. Idealul alunecării va fi deci o alunecare care nu lasă urme; e alunecarea pe apă (barca, şalupa, mai ales schiul nautic, care, cu toate că venit târziu, reprezintă limita spre care tindeau, din acest punct de vedere, sporturile nautice). Alunecarea pe zăpadă este deja mai puţin perfectă; există o urmă în spatele meu, m-am compromis deja – fie şi oricât de puţin. Alunecarea pe gheaţă, care trage dungi pe gheaţă şi găseşte o materie deja organizată, este de o calitate foarte scăzută, iar dacă, totuşi, se salvează, e din alte motive. De aici decepţia uşoară care ne cuprinde întotdeauna atunci când privim în spatele nostru amprentele pe care schiurile le-au lăsat pe zăpadă: ca şi când ar fi mai bine dacă ea s-ar re-forma după trecerea noastră! De altfel, atunci când ne lăsăm să alunecăm pe pantă, suntem posedaţi de iluzia de a nu lăsa semne, îi cerem zăpezii să se comporte ca acea apă care ea este în mod secret. În felul acesta, alunecarea apare ca asimilabilă unei creaţii continue: viteza, comparabilă conştiinței şi simbolizând aici conştiinţa[1], face să se nască în materie, atâta timp cât durează, o calitate profundă, care nu rămâne decât în măsura în care viteza există, un fel de grupare care-şi învinge exterioritatea sa de indiferenţă şi care se desface ca o jerbă în spatele mobilului care alunecă. Unificare informatoare şi condensare sintetică a câmpului de zăpadă care se strânge într-o organizare instrumentală, care este *folosit*, precum ciocanul sau nicovala, şi care se adaptează docil la acţiune, care o sub-înţelege şi o completează, acţiune continuă şi creatoare asupra însăşi materiei zăpezii, solidificare a *masei înzăpezite* prin alunecare, asimilare a zăpezii cu apa care conduce, docilă şi fără memorie, spre corpul gol al femeii, pe

[1] Am văzut, în partea a treia, raportul mişcării cu pentru-sinele.

care mângâierea îl lasă intact şi îl răscoleşte până în străfundurile sale; aceasta este acţiunea schiorului asupra realului. Dar, în acelaşi timp, zăpada rămâne impenetrabilă şi de neatins; într-un sens, acţiunea schiorului nu face decât să-i dezvolte *potenţele*. El o *face să ofere* ceea ce ea poate să ofere; materia omogenă şi solidă nu-i oferă soliditate şi omogenitate decât prin actul sportiv, dar această soliditate şi această omogenitate rămân proprietăţi apărute în materie. Această sinteză de mine şi de non-mine pe care o realizează aici acţiunea sportivă se exprimă, ca în cazul cunoaşterii speculative şi al operei de artă, prin afirmarea dreptului schiorului asupra zăpezii. Este câmpul *meu* de zăpadă: l-am parcurs de o sută de ori, de o sută de ori am făcut să se nască în el, prin viteza mea, această forţă de condensare şi de susţinere, el este *al meu*.

La acest aspect al aproprierii sportive ar trebui adăugat un altul: dificultatea învinsă. El e mai bine cunoscut şi de-abia vom insista asupra lui. Înainte de a coborî această pantă înzăpezită, a trebuit să o urc. Şi această ascensiune mi-a oferit o altă faţă a zăpezii: rezistenţa. Am simţit această rezistenţă prin oboseala mea şi am putut măsura în fiecare clipă progresele victoriei mele. Aici, zăpada este asimilată *celuilalt*, iar expresiile obişnuite „a supune", „a învinge", „a domina" etc. pun destul în evidenţă că e vorba să stabilesc, între mine şi zăpadă, raportul de la stăpân la sclav. Vom regăsi acest aspect al aproprierii în *ascensiune*, în *înot*, în cursa de obstacole etc. Piscul pe care s-a înfipt un drapel este un pisc care a fost *apropriat*. Astfel, un aspect capital al activităţii sportive – şi, în particular, al sporturilor în aer liber – este cucerirea acestor mase enorme de apă, de pământ şi de aer care par *a priori* de neîmblânzit şi inutilizabile; şi, în fiecare caz, este vorba de a poseda nu elementul pentru el însuşi, ci tipul de existenţă în sine care se exprimă prin mijlocirea acestui element: omogenitatea substanţei e cea pe care vrem s-o posedăm sub speciile zăpezii; impenetrabilitatea în-sinelui şi permanenţa sa netemporală vrem să le apropriem sub speciile pământului sau ale stâncii etc. Arta, ştiinţa, jocul sunt activităţi de apropriere, fie total, fie parţial, iar ceea ce vor ele să-şi apropriere, dincolo de obiectul concret al cercetării, este fiinţa însăşi, fiinţa absolută a în-sinelui.

Astfel, ontologia ne învață că dorința este în mod originar dorința *de a fi* și se caracterizează ca liberă lipsă de ființă. Dar ea ne învață și că dorința este un raport cu un existent concret în mijlocul lumii și acest existent este conceput după tipul în-sinelui; ea ne învață că relația pentru-sinelui cu acest în-sine dorit este aproprierea. Suntem, deci, în prezența unei duble determinări a dorinței: pe de o parte, dorința se determină ca dorință de a fi o anume ființă care este *în-sinele-pentru-sine* și a cărei existență este ideală; pe de altă parte, dorința se determină, în imensa majoritate a cazurilor[1], ca relație cu un în-sine contingent și concret, căruia ea îi proiectează aproprierea. Avem aici oare un caz de supra-determinare? Aceste două caracteristici sunt oare compatibile? Psihanaliza existențială n-ar putea să fie asigurată în legătură cu principiile sale decât dacă ontologia a definit în prealabil raportul acestor două ființe: în-sinele concret și contingent sau obiect al dorinței și în-sinele-pentru-sine sau idealul dorinței, și dacă ea a clarificat relația care unește aproprierea, ca tip de raport cu în-sinele, cu ființa însăși, ca tip de raport cu în-sinele-pentru-sine. E ceea ce trebuie să încercăm acum.

Ce înseamnă *a-și apropria* sau, dacă preferăm, ce se înțelege prin a poseda un obiect în general? Am văzut reductibilitatea categoriei *a face*, care lasă să se întrevadă când pe a fi, când pe a avea; la fel se întâmplă și cu categoria *a avea*?

Eu văd că, într-un mare număr de cazuri, a poseda un obiect înseamnă a putea *să-l folosești.* Totuși, nu mă satisfac cu această definiție: mă folosesc, în această cafenea, de această farfurioară și de acest pahar; totuși, ele nu sunt ale mele; nu m-aș putea „folosi" de acest tablou care atârnă pe peretele meu și, totuși, el este *al meu.* Și nu contează nici că, în anumite cazuri, eu am dreptul de *a distruge* ceea ce posed; ar fi foarte abstract să definești proprietatea prin acest drept; și, de altfel, într-o societate a cărei economie este „dirijată", un patron își poate poseda uzina fără a avea dreptul să o închidă; în Roma imperială, stăpânul își poseda sclavul și nu avea dreptul să-l dea

[1] În afara cazului precis când ea este, pur și simplu, *dorință de a fi*: dorința de a fi fericit, de a fi puternic etc.

morţii. De altfel, ce înseamnă aici *drept* de a distruge, drept de a folosi? Văd că acest drept mă trimite la social şi că proprietatea pare să se definească în cadrele vieţii în societate. Dar eu văd şi că dreptul este pur negativ şi se limitează la a-l împiedica pe celălalt să distrugă ceea ce îmi aparţine sau să se folosească de el. Fără îndoială, se va încerca să se definească proprietatea ca o funcţie socială. Dar, mai întâi, din aceea că societatea conferă, într-adevăr, *dreptul* de a poseda, după anumite principii, nu rezultă că ea creează raportul de apropriere. Cel mult îl *legitimează.* Dimpotrivă, pentru ca proprietatea să poată fi ridicată la rangul de *sacră*, trebuie mai întâi ca ea să existe ca relaţie în mod spontan stabilită între pentru-sinele şi în-sinele concret. Iar dacă putem să avem în vedere pentru viitor o organizare colectivă mai justă, în care posesiunea individuală va înceta – cel puţin în anumite limite – să fie protejată şi sanctificată, aceasta nu înseamnă, totuşi, că legătura apropriatoare va înceta să existe; într-adevăr, se poate ca ea să rămână, cel puţin cu titlu de relaţie *privată* a omului cu lucrul. Astfel, în societăţile primitive în care legătura conjugală nu este încă legitimată şi unde transmiterea drepturilor este încă matronimică, această legătură sexuală există măcar ca un fel de concubinaj. Deci trebuie să distingem între posesie şi dreptul de posesiune. Din acelaşi motiv, trebuie să resping orice definiţie de tipul definiţiei proudhoniene: „Proprietatea este furt", căci ea nimereşte alături de problemă. Se poate, într-adevăr, ca proprietatea privată să fie *produsul* furtului şi ca menţinerea acestei proprietăţi să aibă *drept efect* prădarea celuilalt. Dar, oricare i-ar fi originile şi efectele, proprietatea nu rămâne mai puţin descriptibilă şi definibilă în ea însăşi. Hoţul se crede proprietarul bunurilor pe care le-a furat. E vorba deci de a descrie relaţia precisă a hoţului cu bunul furat, ca şi cea a proprietarului legitim cu proprietatea „cinstit dobândită".

Dacă iau în considerare obiectul pe care-l posed, văd că această calitate de *posedat* nu îl desemnează ca o pură denumire externă, exprimându-i raportul de exterioritate cu mine; dimpotrivă, această calitate îl defineşte în mod profund, ea îmi apare şi le apare şi celorlalţi ca făcând parte din fiinţa sa. Astfel încât se pot defini anumiţi

oameni, în societăţile primitive, spunându-se că sunt *posedaţi*; în ei înşişi, ei sunt socotiţi ca *aparţinând lui...* E ceea ce subliniază şi ceremoniile funebre primitive, în care se îngroapă morţii cu obiectele care le aparţin. Explicaţia raţională: „pentru ca ei să se poată servi de ele“ este, evident, venită ulterior. Se pare mai degrabă că, în epoca în care acest gen de obiceiuri a apărut în mod spontan, nu părea necesar să te întrebi asupra acestui subiect. Obiectele aveau această calitate unică de *a fi ale* morţilor. Ele formau un tot cu el şi nu se punea problema să îngropi defunctul fără obiectele sale uzuale mai mult decât să-l îngropi, de exemplu, fără unul din membrele sale. Cadavrul, cupa din care el bea, cuţitul de care el se servea *fac un singur* mort. Obiceiul de a arde văduvele malabareze se înţelege foarte bine în ceea ce priveşte principiul său: femeia a fost *posedată*; mortul o antrenează deci în moartea sa, ea este moartă de drept; nu mai rămâne decât să o ajuţi să treacă de la această moarte de drept la o moarte de fapt. Acelea dintre obiecte care nu sunt susceptibile de a fi îngropate sunt bântuite. Spectrul nu este nimic decât materializarea concretă a *„fiinţei posedate“*, a casei şi a mobilelor. A spune că o casă este bântuită înseamnă că nici banii şi nici munca nu vor şterge faptul metafizic şi absolut al *posesiei sale* de către un prim ocupant. Este adevărat că spectrele care bântuie castelele feudale sunt zei protectori degradaţi. Dar zeii protectori înşişi, ce sunt ei dacă nu straturi de posesiune care s-au depus unul câte unul pe zidurile şi pe mobilele casei? Însăşi expresia care desemnează raportul obiectului cu proprietarul său exprimă suficient penetrarea profundă a aproprierii. A fi posedat înseamnă *a fi al...* Asta înseamnă că obiectul posedat este atins *în fiinţa sa*. De altfel, am văzut, distrugerea posesorului antrenează distrugerea de drept a posedatului şi, invers, supravieţuirea posedatului antrenează supravieţuirea de drept a posesorului. Legătura de posesie este o legătură internă *de fiinţă*. Eu întâlnesc posesorul în şi prin obiectul pe care îl posedă. Este, în mod evident, explicaţia importanţei *relicvelor*; şi nu înţelegem prin asta doar relicvele religioase, ci şi, mai ales, ansamblul proprietăţilor unui om ilustru (Muzeul Victor Hugo, „obiecte care i-au aparţinut“ lui Balzac, lui Flaubert etc.), în care

încercăm să-l regăsim; „amintirile“ unui mort iubit, care par să-i „perpetueze“ memoria.

Această legătură internă şi ontologică a posedatului cu posesorul (pe care obiceiuri ca cel al marcării cu fierul roşu au încercat adesea s-o materializeze) nu s-ar putea explica printr-o teorie „realistă“ a aproprierii. Dacă este adevărat că realismul se defineşte ca o doctrină care face din subiect şi din obiect două substanţe independente şi posedând existenţa pentru sine şi prin sine, nu s-ar mai putea concepe aproprierea, nu mai mult decât cunoaşterea, care îi este una dintre forme; şi una, şi cealaltă, ele vor rămâne raporturi externe care unesc pentru un timp subiectul cu obiectul. Dar am văzut că existenţa substanţială trebuie să-i fie atribuită obiectului cunoscut. Tot aşa este şi pentru proprietatea în general: obiectul posedat este cel care există în sine, care se defineşte prin permanenţă, atemporalitate în general, suficienţă de fiinţă, într-un cuvânt, substanţialitate. Aşadar de partea subiectului posesor va trebui să punem „Unselbstständigkeit“-ul. O substanţă nu şi-ar putea apropria altă substanţă, iar dacă noi sesizăm în lucruri o anumită calitate de „posedate“ e pentru că, în mod originar, raportul intern al pentru-sinelui cu în-sinele care este proprietatea sa îşi trage originea din insuficienţa de fiinţă a pentru-sinelui. Se înţelege de la sine că obiectul posedat nu este *în mod real* afectat prin actul de apropriere, nu mai mult decât este afectat obiectul cunoscut de către cunoaştere: el rămâne neatins (în afara cazului în care posedatul este o fiinţă umană, un sclav, o prostituată etc.). Dar această calitate de posedat nu-l afectează mai puţin *în mod ideal* în semnificaţia sa: într-un cuvânt, sensul său este de a-i reflecta pentru-sinelui această posesie.

Dacă posesorul şi posedatul sunt uniţi printr-o relaţie internă bazată pe insuficienţa de fiinţă a pentru-sinelui, problema care se pune este de a determina natura şi sensul *cuplului* pe care ei îl formează. Într-adevăr, relaţia internă fiind sintetică, ea operează unificarea posesorului şi posedatului. Asta înseamnă că posesorul şi posedatul constituie, în mod ideal, o realitate unică. A poseda înseamnă a te uni cu obiectul posedat sub semnul aproprierii; a vrea să posezi înseamnă

a vrea să te unești cu un obiect prin acest raport. În felul acesta, dorința unui obiect particular nu este simplă dorință *de* acest obiect; este dorința de a te uni cu obiectul printr-un raport intern, în maniera de a constitui cu el unitatea „posesor-posedat". Dorința de *a avea* este, în fond, reductibilă la dorința de a fi în raport cu un anume obiect într-o anumită *relație de ființă.*

Pentru a determina această relație, remarcele precedente asupra conduitelor savantului, ale artistului și ale sportivului ne vor fi foarte utile. Am descoperit, în fiecare dintre aceste conduite, o anumită atitudine apropriativă. Iar aproprierea, în fiecare caz, s-a evidențiat prin faptul că obiectul ne apărea ca emanație subiectivă a noastră și, totodată, într-un raport de exterioritate cu noi. *Al meu*-l ne-a apărut, deci, ca o relație de ființă intermediară între interioritatea absolută a *mine*-lui și exterioritatea absolută a *non-mine*-lui. Este, într-un același sincretism, minele devenind non-mine și non-minele devenind mine. Dar acest raport trebuie descris mai bine. În proiectul de posesiune, noi întâlnim un pentru-sine „unselbstständig" separat printr-un neant de posibilitatea care el este. Această posibilitate este posibilitate de a-și apropria *obiectul.* Întâlnim, în plus, o *valoare* care bântuie pentru-sinele și care este indicarea ideală a ființei totale care s-ar realiza prin unirea în identitate a posibilului și a pentru-sinelui care este posibilul său, adică, aici, ființa care s-ar realiza dacă eu aș fi, în unitatea indisolubilă a identicului, eu însumi și proprietatea mea. Astfel, aproprierea ar fi un raport de ființă între un pentru-sine și un în-sine concret, iar acest raport ar fi bântuit de indicația ideală a unei identificări între acest pentru-sine și în-sinele posedat.

A poseda înseamnă a avea *la* mine, adică a fi scopul propriu al existenței obiectului. Dacă posesia este dată în întregime și în mod concret, posesorul este *rațiunea de a fi* a obiectului posedat. Eu posed acest stilou, asta înseamnă: acest stilou există *pentru mine*, a fost făcut *pentru mine.* De altfel, în mod originar, eu sunt cel care fac pentru mine obiectul pe care vreau să-l posed. Arcul meu, săgețile mele, asta înseamnă obiectele pe care eu le-am făcut pentru mine. Diviziunea muncii face să pălească acest raport primar fără să-l facă să dis-

pară. *Luxul* este o degradare a lui; eu posed, în forma primitivă a luxului, un obiect pe care *l-am dat să fie făcut pentru mine*, de către oameni *ai mei* (sclavi, servitori, născuţi în casă). Luxul este deci forma de proprietate cea mai apropiată de proprietatea primitivă, el e cel care pune cel mai bine în lumină, după ea, raportul de *creaţie* care constituie în mod originar *aproprierea*. Acest raport, într-o societate în care diviziunea muncii este împinsă la limită, este mascat, dar nu suprimat: obiectul pe care-l posed *a fost cumpărat* de mine. Banii reprezintă forţa mea; ei sunt mai puţin o posesiune prin ei înşişi, cât un instrument de posedat. De aceea, în afara cazului foarte special al avariţiei, banii se eclipsează în faţa posibilităţii lor de cumpărare; ei sunt evanescenţi, sunt făcuţi pentru a dezvălui obiectul, lucrul concret; ei nu au decât o fiinţă tranzitivă. Dar *mie* îmi apar ca o forţă creatoare: a cumpăra un obiect este un act simbolic care valorează cât a crea obiectul. De aceea banul este sinonimul puterii; nu numai pentru că el este, într-adevăr, capabil să ne procure ceea ce dorim, ci, mai ales, pentru că el reprezintă eficacitatea dorinţei mele ca atare. Tocmai pentru că el este transcendat către lucru, depăşit şi doar *implicat*, el reprezintă legătura mea magică cu obiectul. Banul suprimă legătura *tehnică* a subiectului cu obiectul şi face dorinţa imediat operantă, ca dorinţele din poveste. Opriţi-vă la o vitrină, cu bani în buzunar: obiectele expuse sunt deja mai mult decât pe jumătate ale dumneavoastră. Astfel, o legătură de apropriere se stabileşte prin bani între pentru-sine şi colecţia totală a obiectelor lumii. Prin ei, dorinţa, ca atare, este deja informator şi creator. În felul acesta, prin intermediul unei gradaţii continue, legătura de creaţie este menţinută între subiect şi obiect. A avea înseamnă mai întâi *a crea*. Iar legătura de proprietate care se stabileşte atunci este o legătură de creaţie continuă: obiectul posedat este inserat de mine în forma împrejurimilor *mele*, existenţa sa este determinată de situaţia mea şi de integrarea sa în chiar această situaţie. Lampa *mea* nu e doar acest bec electric, acest abajur, acest suport de fier forjat: este o anumită putere de a lumina *acest* birou, aceste cărţi, această masă; este o anumită nuanţă luminoasă a muncii mele nocturne, în legătură cu obiceiurile mele de

a citi sau de a scrie târziu; ea este animată, nuanţată, definită de folosinţa pe care i-o dau; ea *este* această folosinţă şi nu există decât prin ea. Izolată de biroul meu, de munca mea, pusă într-un lot de obiecte pe podeaua sălii de vânzare, ea s-a „stins“ în mod radical, nu mai este lampa *mea*; nu mai e nici măcar o lampă în general, a revenit la materialitatea originară. În acest fel sunt eu responsabil de existenţa în ordinea umană a posesiunilor mele. Prin proprietate, eu le ridic la un anume tip de fiinţă funcţională; şi simpla mea *viaţă* îmi apare drept creatoare, tocmai pentru că, prin continuitatea sa, ea perpetuează calitatea de *posedat* în fiecare din obiectele posesiunii mele: cu mine, eu antrenez la fiinţă colecţia împrejurimilor mele. Dacă îmi sunt smulse, ele mor, aşa cum braţul meu ar muri dacă mi-ar fi smuls.

Dar raportul originar şi radical al creaţiei este un raport de emanaţie. Dificultăţile întâlnite de teoria carteziană a substanţei sunt aici pentru a ne descoperi acest raport. Ceea ce eu creez – dacă înţeleg prin a crea: a face să vină materie şi formă la existenţă – sunt tot eu. Drama creatorului absolut, dacă ar exista, ar fi imposibilitatea de a ieşi din sine, deoarece creatura sa n-ar putea fi decât el însuşi: într-adevăr, de unde să-şi tragă ea obiectivitatea şi independenţa, de vreme ce forma şi materia sa sunt *de la mine*. Doar un fel de inerţie ar putea s-o re-formeze în faţa mea; dar pentru ca însăşi această inerţie să poată funcţiona, trebuie ca eu s-o susţin în existenţă printr-o creaţie continuă. Astfel, în măsura în care eu îmi apar *creând* obiectele doar prin raportul de *apropriere*, aceste obiecte sunt *eu*. Stiloul şi pipa, haina, biroul, casa *sunt eu*. Totalitatea posesiunilor mele reflectă totalitatea fiinţei mele. Eu *sunt* ceea ce *am*. *Eu sunt* cel pe care-l ating in această ceaşcă, în acest bibelou. Acest munte pe care-l urc *sunt eu* în măsura în care îl înving; iar când sunt în vârful lui, pe care l-am „cucerit“ cu preţul eforturilor mele, această largă perspectivă asupra văii şi asupra vârfurilor învecinate *sunt* eu; panorama sunt eu dilatat până la orizont, căci ea nu există decât prin mine, decât pentru mine.

Dar creaţia este un concept evanescent care nu poate exista decât prin mişcarea sa. Dacă este oprit, dispare. La limitele extreme ale accepţiunii sale, el se neantizează; fie eu nu regăsesc decât pura mea

subiectivitate, fie întâlnesc o materialitate goală şi indiferentă, care nu mai are nici un raport cu mine. *Creaţia* nu s-ar putea concepe şi menţine decât ca trecere continuă de la un termen la celălalt. *Trebuie* ca, în aceeaşi apariţie, obiectul să fie în întregime eu şi în întregime independent de mine. E tocmai ceea ce noi credem că realizăm în posesie. Obiectul posedat, în măsura în care e posedat, este creaţie continuă; totuşi el rămâne aici, există prin sine, este în sine; dacă mă îndepărtez de el, el nu încetează să existe din cauza aceasta; dacă plec, el mă *reprezintă* în biroul meu, în camera mea, în *acest* loc al lumii. De la început, el este impenetrabil. Acest stilou este în întregime eu, astfel încât eu nici nu-l disting de actul de a scrie, care este actul *meu*. Şi totuşi, pe de altă parte, el este intact, *proprietatea* mea nu-l modifică; nu este decât o relaţie ideală între mine şi el. Într-un sens, eu mă bucur de proprietatea mea dacă o depăşesc înspre folosinţă, dar, dacă vreau s-o contemplu, legătura de posesie se şterge, nu mai înţeleg ce înseamnă a poseda. Pipa este aici, pe masă, independentă, indiferentă. O iau în mâini, o pipăi, o contemplu *pentru* a realiza această apropriere; dar tocmai pentru că aceste gesturi sunt destinate să-mi ofere *bucuria* acestei apropieri, ele îşi ratează scopul, n-am decât un capăt de lemn inert între degete. Doar atunci când depăşesc obiectele *mele* către un scop, atunci când le folosesc, mă pot eu bucura de posesia lor. Astfel, raportul de creaţie continuă închide în el, drept contradicţia sa implicită, independenţa absolută şi în sine a obiectelor create. Posesia este un raport magic; eu *sunt* aceste obiecte pe care le posed, dar în afară, în faţa mea; eu le creez ca independente de mine; ceea ce eu posed sunt *eu* în afara mea, în afara oricărei subiectivităţi, ca un în-sine care îmi scapă în fiecare clipă şi căruia eu îi perpetuez în fiecare clipă creaţia. Dar tocmai pentru că sunt mereu în afara mea în altă parte, ca un incomplet care-şi anunţă fiinţa prin ceea ce el nu este, atunci când posed mă alienez în profitul obiectului posedat. În raportul de posesiune, termenul forte este lucrul posedat, eu nu sunt nimic în afara lui decât un neant care posedă, nimic altceva decât pura şi simpla posesiune, un incomplet, un insuficient, ale cărui suficienţă şi completitudine sunt în acel obiect. În posesiune, eu sunt propriul meu

fundament în măsura în care exist în sine; într-adevăr, în măsura în care posesia este creaţie continuă, eu sesizez obiectul posedat ca întemeiat de mine în fiinţa sa; dar în măsura în care, pe de o parte, creaţia este emanaţie, acest obiect se resoarbe în mine, nu este decât eu, iar în măsura în care, pe de altă parte, el este în mod originar în sine, el este non-eu, el este eu în faţa mea, obiectiv, în sine, permanent, impenetrabil, existând faţă de mine în raport de exterioritate, de indiferenţă. Astfel, eu sunt fundament de mine în măsura în care exist ca indiferent şi în-sine în raport cu mine. Or, acesta este tocmai proiectul în-sinelui-pentru-sine. Căci această fiinţă ideală este definită ca un în-sine care, în calitate de pentru-sine, şi-ar fi propriul său fundament sau ca un pentru-sine al cărui proiect originar nu ar fi un mod de a fi, ci o fiinţă, tocmai fiinţa-în-sine care el este. Se vede că aproprierea nu este altceva decât *simbolul* idealului pentru-sinelui sau valoarea. Cuplul pentru-sine posesor şi în-sine posedat echivalează cu fiinţa care este pentru a se poseda pe ea însăşi şi a cărei posesie este propria sa creaţie, adică Dumnezeu. Astfel, posesorul vizează să dispună de fiinţa-sa-în-sine, de fiinţa-sa-în-afară. Prin posesiune, eu recuperez o fiinţă obiect asimilabilă fiinţei-mele-pentru-celălalt. Aceasta ar face ca celălalt să nu mă poată surprinde: fiinţa pe care el vrea s-o facă să apară, şi care sunt eu-pentru-celălalt, eu o posed deja, mă bucur deja de ea. Astfel, posesiunea este, în plus, o *apărare faţă de celălalt.* Eu ca nesubiectiv sunt „al meu“-l, în măsura în care eu îi sunt liberul fundament.

Totuşi, nu s-ar putea insista destul asupra faptului că această relaţie este *simbolică* şi *ideală*. Eu nu îmi satisfac, prin apropriere, în mai mare măsură dorinţa originară de a-mi fi mie însumi propriul fundament, decât îşi satisface bolnavul lui Freud complexul lui Œdip, atunci când visează că un soldat îl omoară pe Ţar (adică pe tatăl său). De aceea, *proprietatea* îi apare în acelaşi timp proprietarului ca dată dintr-o dată, în eternitate, şi ca cerând infinitatea timpului pentru a se realiza. Nici un gest de *utilizare* nu realizează cu adevărat posesia apropriatoare; el trimite la alte gesturi apropriatoare, din care fiecare nu are decât o valoare incantatorie. A poseda o bicicletă înseamnă,

mai întâi, a o putea privi, apoi a o atinge. Dar „a atinge" se dovedeşte, prin el însuşi, insuficient; trebuie să te poţi urca pe ea pentru a face o plimbare. Dar această plimbare *gratuită* este ea însăşi insuficientă; ar trebui să foloseşti bicicleta pentru a face curse. Şi aceasta ne trimite la folosiri mai lungi, mai complete, la lungi călătorii de-a lungul Franţei. Dar înseşi aceste călătorii se descompun în mii de comportamente apropriatoare, din care fiecare trimite la altele. În final, aşa cum se putea prevedea, a fost suficient să întind o bancnotă pentru ca bicicleta să-mi aparţină, dar îmi va trebui întreaga viaţă pentru a realiza această posesie; este tocmai ceea ce simt dobândind obiectul: posesia este o întreprindere pe care moartea o face mereu nedesăvârşită. Îi sesizăm, acum, sensul: relaţia simbolizată de apropriere este imposibil de realizat. În sine, aproprierea nu are nimic concret. Nu este o activitate reală (ca a mânca, a bea, a dormi etc.), care ar servi, în plus, ca simbol al unei dorinţe particulare. Dimpotrivă, ea nu există decât în calitate de simbol, simbolismul său e cel care îi dă semnificaţia, coeziunea, existenţa. Nu te poţi bucura [*jouir*] pozitiv de ea decât prin valoarea sa simbolică; ea nu este decât indicarea unei „bucurii" [*jouissance*] supreme (cea a fiinţei care ar fi fundament al ei înseşi), care este mereu dincolo de toate comportamentele apropriatoare destinate a o realiza. Tocmai recunoaşterea imposibilităţii în care el este de *a poseda* un obiect e cea care-i antrenează pentru-sinelui o violentă poftă de a-l *distruge*. A distruge înseamnă a resorbi în mine, înseamnă a întreţine cu fiinţa-în-sine a obiectului distrus un raport la fel de profund ca în creaţie. Flăcările care ard ferma căreia eu i-am dat foc realizează, puţin câte puţin, fuziunea fermei cu mine însumi: neantizându-se, ea se preschimbă în *mine*. Dintr-o dată, regăsesc relaţia de fiinţă a creaţiei, dar inversată: eu *sunt* fundamentul hambarului care arde; eu *sunt* acest hambar, de vreme ce i-am distrus fiinţa. Distrugerea realizează – poate mai subtil decât creaţia – aproprierea, căci obiectul distrus nu mai este aici pentru a se arăta impenetrabil. El are impenetrabilitatea şi suficienţa de fiinţă a în-sinelui care el *a fost*; dar, în acelaşi timp, el are invizibilitatea şi translucididitatea neantului care sunt eu, de vreme ce el *nu mai este*. Acest pahar pe care l-am spart şi

care „era" pe această masă este încă acolo, dar ca o transparență absolută; eu văd prin el toate ființele; e ceea ce au încercat să redea cineaştii prin supraimpresie: el se aseamănă cu o conştiință, cu toate că are ireparabilitatea în-sinelui. În acelaşi timp, el este în mod pozitiv al meu, pentru că doar faptul că eu am spre a fi ceea ce eram reține obiectul distrus de la neantizare: eu îl creez recreându-mă; astfel, a distruge înseamnă a recrea asumându-te ca singurul responsabil de ființa a ceea ce exista *pentru toți*. Distrugerea este deci de plasat printre comportamentele apropriatoare. De altfel, multe din conduitele apropriatoare au o structură, între altele, de distructivitate: a utiliza înseamnă a uza. *Uzând* de bicicletă eu o *uzez*, altfel spus, creația continuă apropriatoare se evidențiază printr-o distrugere parțială. Această uzură poate supăra, din rațiuni strict utilitare, dar, în cea mai mare parte din cazuri, ea provoacă o bucurie secretă, aproape o mare plăcere: înseamnă că ea *vine de la noi*; noi *consumăm*. Se va remarca felul în care această expresie de „consumație" exprimă, în acelaşi timp, o distrugere apropriatoare şi o plăcere alimentară. A consuma înseamnă a neantiza şi înseamnă a mânca; înseamnă a distruge încorporându-ți. Dacă merg pe bicicleta mea, mă pot necăji că-i uzez pneurile, pentru că e dificil să-i găsesc altele; dar imaginea de satisfacție pe care o exprim cu corpul meu e cea a unei apropriери distructive, a unei „creații-distrugere". Bicicleta, alunecând, purtându-mă, este, prin însăşi mişcarea sa, creată şi făcută a mea; dar această creație se exprimă în mod profund în obiect prin uzura uşoară şi continuă pe care ea i-o imprimă şi care este ca pecetea cu fierul roşu a sclavului. Obiectul este al meu, căci eu sunt cel care l-am uzat; uzura a ceea ce este *al meu* este reversul vieții mele.[1]

Aceste remarce ne vor permite să înțelegem mai bine sensul anumitor sentimente sau comportamente considerate în mod obişnuit ca ireductibile; de exemplu, *generozitatea*. Într-adevăr, *darul* este o for-

---

[1] Brummell îşi exprima eleganța prin aceea că avea întotdeauna doar haine un pic uzate deja. El avea oroare de nou: ceea ce este nou „găteşte" pentru că nu este al nimănui.

mă primară de distrugere. Se ştie că potlatch-ul*, de exemplu, comportă distrugerea unor cantităţi enorme de mărfuri. Aceste distrugeri îi sunt provocate celuilalt, ele îl înlănţuie. La acest nivel, este indiferent dacă obiectul este distrus sau dăruit celuilalt: într-un fel sau altul, potlatch-ul este distrugere şi înlănţuire a celuilalt. Eu distrug la fel de bine obiectul oferindu-l ca şi neantizându-l; îi suprim calitatea de *al meu*, care îl constituia în mod profund în fiinţa sa, îl smulg vederii mele, îl constitui, în raport cu masa mea, cu camera mea – ca *absent*; eu singur îi voi păstra fiinţa spectrală şi transparentă a obiectelor *trecute*, pentru că eu sunt cel prin care fiinţele urmează o existenţă onorifică după neantizarea lor. Astfel, generozitatea este, înainte de orice, funcţie distructivă. Înverşunarea de a da, care îi apucă, în anumite momente, pe anumiţi oameni, este, înainte de orice, înverşunare de a distruge, ea *este echivalentă* cu o „scoatere din minţi", o „*dragoste*" însoţindu-se de spargeri de obiecte. Dar această înverşunare de a distruge, care există în fondul generozităţii, nu este altceva decât o înverşunare de a poseda. Tot ceea ce abandonez, tot ceea ce ofer, posed într-o manieră superioară prin darul pe care-l fac; darul este o posedare violentă şi scurtă, aproape sexuală: a da înseamnă a te bucura în mod posesiv de obiectul pe care-l dai, este un contact distructiv-apropriativ. Dar, în acelaşi timp, darul îl vrăjeşte pe cel căruia i-l dai, îl obligă să recreeze, să menţină în fiinţă, printr-o creaţie continuă, acest eu pe care eu nu-l mai vreau, pe care l-am posedat până la neantizare şi din care nu rămâne, în final, decât o imagine. A da înseamnă a aservi. Acest aspect al darului nu ne interesează aici, căci el se referă mai ales la raporturile cu celălalt. Ceea ce voiam să scoatem în evidenţă este că generozitatea nu este ireductibilă: a da înseamnă a-ţi apropria prin distrugere, folosind această distrugere pentru a ţi-l aservi pe celălalt. Generozitatea este deci un sentiment structurat de existenţa celuilalt şi care exprimă o preferinţă pentru *aproprierea prin distrugere*. Prin asta, ea ne conduce către *neant* mai mult decât

---

* (etnologic) Instituţie complexă, constând într-un dar colectiv de provocare, care cere un contra-cadou, în lipsa căruia superioritatea donatorului e recunoscută şi îi conferă autoritate asupra celui care îl primeşte (*n.tr.*).

către în-sine (e vorba de un neant de în-sine care este, în mod evident, el însuşi în-sine, dar care, în calitate de neant, poate simboliza cu ființa care este propriul său neant). Dacă, deci, psihanaliza existențială întâlneşte dovada *generozității* unui subiect, ea trebuie să caute mai departe proiectul său originar şi să întrebe de ce subiectul a ales să-şi aproprieze prin distrugere mai degrabă decât prin creaţie. Răspunsul la această întrebare va descoperi relaţia originară cu ființa care constituie *persoana* studiată.

Aceste observaţii nu vizează decât să pună în lumină caracterul *ideal* al legăturii apropriatoare şi funcţia simbolică a oricărei conduite apropriatoare. Trebuie adăugat că simbolul nu este descifrat de subiectul însuşi. Asta nu rezultă din aceea că simbolizarea s-ar pregăti într-un inconştient, ci din însăşi structura ființei-în-lume. Într-adevăr, în capitolul consacrat transcendenţei am văzut că ordinea ustensilelor în lume este imaginea, proiectată în în-sine, a posibilităţilor mele, adică a ceea ce eu sunt, dar că eu nu pot descifra niciodată această imagine mundană, de vreme ce nu e nevoie de nimic mai puțin decât de sciziparitatea reflexivă pentru ca eu să pot fi, pentru mine însumi, ca o schiţă de obiect. Astfel, circuitul de ipseitate fiind nonthetic şi, prin urmare, anunţarea a ceea ce eu sunt rămânând netematică, această „ființă-în-sine" a mea însumi, pe care lumea mi-o trimite, nu-i poate fi decât ascunsă *conştiinței mele*. Eu nu pot decât să mă adaptez la ea în şi prin acțiunea aproximativă care o face să se nască. Astfel că a poseda nu înseamnă deloc a şti că eşti cu obiectul posedat într-un raport identificator de creație-distrugere, ci chiar *a fi în acest raport* sau, mai degrabă, *a fi acest raport*. Iar obiectul posedat are pentru noi o calitate imediat sesizabilă care-l transformă în întregime – calitatea de a fi *al meu* –, dar această calitate este în ea însăşi riguros indescifrabilă, ea se reveleazǎ în şi prin acţiune, ea arată că are o semnificaţie particulară, dar dispare, fără să-şi reveleze structura profundă şi semnificaţia, din momentul în care vrem să luăm o distanţă faţă de obiect şi să-l contemplăm. Într-adevăr, această distanţă este, prin ea însăşi, distrugătoare a legăturii apropriatoare: în clipa dinainte, eram angajat într-o totalitate ideală şi, tocmai pentru

că eram angajat în ființa mea, eu n-o puteam cunoaşte; în clipa de după, totalitatea s-a rupt, iar eu nu-i pot descoperi sensul din bucățile despărțite care au compus-o, aşa cum se vede în acea experiență contemplativă pe care anumiți bolnavi o au, independent de ei, şi care se numeşte depersonalizare. Suntem deci constrânşi să recurgem la psihanaliza existențială pentru a ne revela, în fiecare caz particular, semnificația acestei sinteze apropriatoare căreia tocmai i-am determinat sensul general şi abstract prin ontologie.

Rămâne să determinăm în general semnificația obiectului posedat. Această cercetare trebuie să ne completeze cunoştințele asupra proiectului apropriator. Ce căutăm noi, deci, să ne apropriem?

Este uşor de văzut, pe de o parte şi în chip abstract, că noi vizăm în mod originar să posedăm nu atât maniera de a fi a obiectului, cât însăşi ființa acestui obiect – într-adevăr, în calitate de reprezentant concret al ființei-în-sine dorim noi să-l apropriem, adică să ne sesizăm ca fundament al ființei sale, în măsura în care el este noi înşine în mod ideal – şi, pe de altă parte, în mod empiric, că obiectul apropriat nu valorează niciodată nimic *prin el singur*, nici prin folosirea lui individuală. Nici o apropriere singulară nu are sens în afara prelungirilor sale infinite; stiloul pe care-l posed stă pentru toate stilourile; clasa stilourilor o posed eu în persoana sa. Dar, în plus, posibilitatea de a scrie, de a trasa linii de o anumită formă şi de o anumită culoare (căci eu contaminez însuşi instrumentul şi cerneala de care mă folosesc) este cea pe care o posed în el: aceste linii, culorile lor, sensul lor sunt condensate în el ca şi hârtia, rezistența sa specială, mirosul său etc. În legătură cu *orice* posesie, se realizează sinteza cristalizatoare pe care Stendhal a descris-o doar pentru cazul iubirii. Fiecare obiect posedat, care se ridică pe fond de lume, exprimă întreaga lume, aşa cum femeia iubită exprimă cerul, plaja, marea care o înconjurau atunci când a apărut. A-ți apropria acest obiect înseamnă a-ți apropria simbolic lumea. Fiecare poate să recunoască asta, raportându-se la experiența sa; în ceea ce mă priveşte, voi cita un exemplu personal, nu pentru a demonstra, ci pentru a ghida cercetarea cititorului.

Acum câțiva ani, am fost adus în situația de a decide să nu mai fumez. La început a fost foarte dificil şi, de fapt, nu mă îngrijoram

atât de *gustul* tutunului, cât de faptul că eram pe punctul de a pierde *sensul* actului de a fuma. Se realizase o întreagă cristalizare: fumam la spectacol, dimineața lucrând, seara după cină şi mi se părea că, încetând să fumez, urma să-i iau interesul spectacolului, savoarea mesei de seară, proaspăta vioiciune a lucrului de dimineață. Oricare ar fi fost evenimentul neaşteptat care ar fi urmat să-mi frapeze ochii, mi se părea că el ar fi fost în mod fundamental sărăcit din momentul în care nu mai puteam să-l întâmpin fumând. A-fi-susceptibil-de-a-fi-întâlnit-de-mine-fumând: aceasta era calitatea concretă ce se răspândise în mod universal asupra lucrurilor. Mi se părea că eram pe punctul de a le-o smulge şi că, în mijlocul acestei sărăciri universale, truda de a trăi merita un pic mai puțin. Or, a fuma este o reacție apropriatoare distrugătoare. Tutunul este un simbol al ființei „apropriate“, de vreme ce el este distrus în ritmul suflului meu printr-o manieră de „distrugere continuă“, de vreme ce el trece în mine, iar preschimbarea sa în mine se manifestă simbolic prin transformarea solidului consumat în fum. Legătura peisajului văzut fumând cu acest mic sacrificiu crematoriu era aceea, tocmai am văzut, că acesta era simbolul aceluia. Asta înseamnă deci că reacția de apropriere distructivă a tutunului echivala simbolic cu o distrugere apropriatoare a lumii întregi. Prin intermediul tutunului pe care-l fumam, lumea era cea care ardea, care se resorbea în vapori pentru a intra în mine. A trebuit, pentru a-mi menține decizia, să realizez un fel de decristalizare, adică am redus tutunul, fără să-mi dau seama prea mult de asta, la a nu mai fi altceva decât el însuşi: o iarbă care arde; i-am tăiat legăturile simbolice cu lumea, m-am convins că nu-i smulgeam nimic piesei de teatru, peisajului, cărții pe care o citeam, dacă le luam în considerare fără pipa mea, adică m-am mulțumit cu alte moduri de posesie a acestor obiecte decât această ceremonie sacrificială. Din momentul în care am fost convins de asta, regretul meu s-a redus la foarte puțin: am deplâns faptul că nu aveam să mai simt mirosul fumului, căldura pipei între degete etc. Dar, dintr-o dată regretul meu era dezarmat şi cât se poate de suportabil.

Astfel, ceea ce, în mod fundamental, dorim să ne apropriem într-un obiect este ființa sa şi lumea. Aceste două scopuri ale apropri-

erii sunt, în realitate, totuna. Eu caut, în spatele fenomenului, să posed fiinţa fenomenului. Dar această fiinţă, foarte diferită, am văzut, de fenomenul de fiinţă, este fiinţa-în-sine, şi nu doar fiinţa cutărui lucru particular. Nu înseamnă câtuşi de puţin că ar exista aici trecere la universal, ci, mai degrabă, că fiinţa socotită în nuditatea ei concretă devine, dintr-o dată, fiinţa totalităţii. Astfel, raportul de posesiune ne apare în mod clar: a poseda înseamnă a vrea să posezi lumea prin intermediul unui obiect particular. Şi cum posesia se defineşte ca efort de a se vedea în calitate de temei al unei fiinţe, în măsura în care ea este noi înşine în mod ideal, orice proiect posesiv vizează să constituie pentru-sinele ca fundament al lumii sau totalitate concretă a în-sinelui, în măsura în care această totalitate concretă este, ca totalitate, pentru-sinele însuşi existând în modalitatea în-sinelui. A-fi-în-lume înseamnă a proiecta să posezi lumea, adică a percepe lumea totală ca ceea ce-i lipseşte pentru-sinelui pentru ca el să devină în-sine-pentru-sine; înseamnă a te angaja într-o totalitate, care este tocmai idealul sau valoarea sau totalitatea totalizată, şi care ar fi în mod ideal constituită, prin fuziunea pentru-sinelui, ca totalitate detotalizată care are spre a fi ceea ce ea este, cu lumea, ca totalitate a în-sinelui care este ceea ce este. Într-adevăr, trebuie să înţelegem bine că pentru-sinele nu are drept proiect să fundeze o fiinţă de raţiune, adică o fiinţă pe care ar concepe-o mai întâi – formă şi materie –, pentru a-i da apoi existenţa: această fiinţă ar fi, într-adevăr, un pur abstract, un universal; conceperea sa n-ar putea fi anterioară fiinţei-în-lume, ci, dimpotrivă, ar presupune-o, la fel cum ar presupune şi comprehensiunea preontologică a unei fiinţe eminamente concrete şi de la început prezente care este „aici"-ul fiinţei-aici primare a pentru-sinelui, adică fiinţa lumii; pentru-sinele nu este deloc cel care gândeşte mai întâi universalul, pentru a se determina în funcţie de concepte: el este alegerea sa, iar alegerea sa n-ar putea să fie abstractă decât dacă fiinţa însăşi a pentru-sinelui ar fi abstractă. Fiinţa pentru-sinelui este o aventură individuală, iar alegerea trebuie să fie alegere individuală de fiinţă concretă. Acest lucru este valabil, am văzut, pentru *situaţia* în general. Alegerea pentru-sinelui este întotdeauna ale-

gere a situaţiei concrete, în singularitatea sa incomparabilă. Dar acest lucru este valabil şi pentru sensul ontologic al acestei alegeri. Atunci când spunem că pentru-sinele este proiect de *a fi*, el nu concepe ființa-în-sine care el proiectează să fie ca pe o structură comună tuturor existenţilor de un anume tip: proiectul său nu este câtuşi de puţin o concepere, am văzut. Ceea ce el proiectează să fie îi apare ca o totalitate eminamente concretă: este *această* fiinţă. Şi, fără îndoială, se pot prevedea în acest proiect posibilitățile unei dezvoltări universalizatoare; dar asta în felul în care se va spune despre un îndrăgostit că iubeşte toate femeile sau întreaga femeie într-o femeie. Această ființă concretă, căreia el proiectează să-i fie fundamentul, neputând fi *concepută*, după cum tocmai am văzut, pentru că ea este concretă, n-ar putea să fie nici *imaginată*, căci imaginarul este neant, iar această fiinţă este eminamente fiinţă. Ea trebuie să *existe*, adică *să fie întâlnită*, dar întâlnirea sa să fie totuna cu alegerea pe care o face pentru-sinele. Pentru-sinele este o întâlnire-alegere, adică el se defineşte ca alegere de a funda fiinţa a cărei întâlnire el este. Asta înseamnă că pentru-sinele, ca întindere indivîduală, este alegere a *acestei lumi*, ca totalitate de fiinţă individuală; el nu o depăşeşte spre o universalitate logică, ci spre o nouă „stare" concretă a aceleiaşi lumi, în care fiinţa ar fi în-sine fundat de către pentru-sine, adică el o depăşeşte către o fiinţă-concretă-dincolo-de-fiinţa-concretă-existentă. Astfel, fiinţa-în-lume este proiect de posedare a acestei lumi, iar valoarea care bântuie pentru-sinele este indicarea concretă a unei fiinţe individuale constituite prin funcţionarea sintetică a *acestui* pentru-sine şi a *acestei* lumi. Într-adevăr, fiinţa, oriunde ar fi, de oriunde ar veni şi în orice fel am considera-o, fie ea în-sine sau pentru-sine sau idealul imposibil al în-sinelui-pentru-sine, este, în contingența sa primară, o aventură individuală.

În felul acesta putem noi defini relaţiile care unesc categoria de a fi cu cea de a avea. Am văzut că dorința poate să fie în mod originar dorinţă de a fi sau dorință de a avea. Dar dorinţa de a avea nu este ireductibilă. În vreme ce dorinţa de a fi se îndreaptă direct către pentru-sine şi proiectează să-i confere fără intermediar demnitatea de în-

sine-pentru-sine, dorinţa de a avea vizează pentru-sinele în, pe fondul şi prin intermediul lumii. Prin apropierea lumii, proiectul de a avea urmăreşte să realizeze aceeaşi valoare ca dorinţă de a fi. De aceea aceste dorinţe, care se pot distinge prin analiză, sunt inseparabile în realitate: nu găsim dorinţă de a fi care să nu se dubleze cu o dorinţă de a avea şi reciproc; este vorba, în fond, de două direcţii ale atenţiei în legătură cu acelaşi scop sau, dacă preferăm, de două interpretări ale unei aceleiaşi situaţii fundamentale, una tinzând să-i confere pentru-sinelui fiinţa în mod direct, cealaltă stabilind circuitul de ipseitate, adică intercalând lumea între pentru-sine şi fiinţa sa. Cât despre situaţia originară, ea este lipsa de fiinţă care sunt eu, care mă fac eu să fiu. Dar fiinţa pentru care mă fac eu însumi lipsă este în mod riguros individuală şi concretă: este fiinţa care *există deja* şi în mijlocul căreia eu apar ca fiind lipsa *sa*. Astfel, însuşi neantul care sunt eu este individual şi concret, ca fiind *această* neantizare şi nu o alta.

Orice pentru-sine este alegere liberă; fiecare din actele sale, cel mai insignifiant, ca şi cel mai considerabil, exprimă această alegere şi o emană; este ceea ce noi am numit libertate. Am văzut acum *sensul* acestei alegeri: el este alegere de fiinţă, fie în mod direct, fie prin apropriere de lume, sau mai degrabă amândouă deodată. Astfel, libertatea mea este alegere de a fi Dumnezeu şi toate actele mele, toate proiectele mele exprimă această alegere şi o reflectă în mii şi mii de feluri, căci există o infinitate de moduri de a fi şi de moduri de a avea. Psihanaliza existenţială are drept scop să regăsească, prin intermediul acestor proiecte empirice şi concrete, maniera originară pe care o are fiecare de a-şi alege fiinţa. Rămâne de explicat, se va spune, de ce eu aleg să posed lumea prin cutare sau cutare *acesta* particular. Am putea răspunde că aici e tocmai specificul libertăţii. Totuşi, obiectul însuşi nu este ireductibil. Noi vizăm în el *fiinţa* sa prin intermediul modului său de a fi sau al calităţii. Iar calitatea – în particular calitatea materială, fluiditate a apei, densitate a pietrei etc. –, fiind mod de a fi, nu face decât să prezentifice fiinţa într-un anume fel. Ceea ce alegem noi este deci un anume fel în care fiinţa se descoperă şi se face posedată. Galbenul şi roşul, gustul roşiei sau al boabelor de mazăre

sparte, asprul și delicatul nu sunt deloc pentru noi date ireductibile: ele traduc simbolic în ochii noștri un anume mod pe care îl are ființa de a se da, iar noi reacționăm prin dezgust sau dorință, după cum vedem ființa netezindu-se, într-un fel sau altul, la suprafața lor. Psihanaliza existențială se obligă să degajeze sensul *ontologic* al calităților. Doar în felul acesta – și nu prin considerații asupra sexualității – se vor explica, de exemplu, anumite constante ale „imaginațiilor" poetice („geologicul", la Rimbaud, fluiditatea apei la Poe) sau pur și simplu *gusturile* fiecăruia, aceste faimoase gusturi despre care se spune că nu trebuie să se discute, fără să se bage de seamă că ele simbolizează, în felul lor, o întreagă „Weltanschauung", o întreagă alegere de ființă și că de aici vine *evidența* lor în ochii celui care le-a făcut să fie ale sale. Se impune, deci, ca noi să schițăm aici această sarcină specială a psihanalizei existențiale, cu titlu de sugestie pentru cercetări ulterioare. Căci alegerea liberă este ireductibilă nu la nivelul gustului pentru dulce sau pentru amar etc., ci la nivelul alegerii aspectului ființei revelate *prin intermediul și de către* dulce, amar etc.

## *III*
## *Despre calitate ca revelatoare a ființei*

E vorba, pur și simplu, de a încerca o psihanaliză a *lucrurilor*. E ceea ce dl. Bachelard a încercat cu mult talent în ultima sa carte, *Apa și visele*. Există în această lucrare mari promisiuni; mai ales „imaginația materială" este o veritabilă descoperire. La drept vorbind, acest termen de *imaginație* nu ne convine, nici această încercare de a căuta în spatele lucrurilor și al materiei lor gelatinoase, solide sau fluide „imaginile" pe care noi le-am proiecta acolo. Percepția, am demonstrat în altă parte[1], nu are nimic în comun cu imaginația; dimpotrivă, ea o exclude în mod riguros, și invers. A percepe nu înseamnă deloc a îmbina imagini cu senzații: aceste teze, de origine asociaționistă, trebuie respinse în întregime; și, prin urmare, psihanaliza nu are de

[1] Cf. *L'Imaginaire*, N.R.F., 1940.

cercetat imagini, ci de explicitat sensuri aparţinând în mod real lucrurilor. Fără nici o îndoială, *sensul* uman al *lipiciosului*, al *vâscosului* etc. nu-i aparţin în-sinelui. Dar, am văzut, nici potenţialităţile nu-i aparţin şi, totuşi, ele sunt cele care constituie lumea. Semnificaţiile *materiale*, sensul uman al acelor de zăpadă, al granulosului, al turtitului, al unsurosului etc. sunt la fel de *reale* ca şi lumea, nici mai mult, nici mai puţin, iar a veni în lume înseamnă a se ivi în mijlocul acestor semnificaţii. Dar este vorba, fără îndoială, de o simplă diferenţă de terminologie: iar dl. Bachelard pare mai îndrăzneţ şi pare să ofere fondul gândirii sale atunci când vorbeşte, în cursurile sale, despre a psihanaliza plantele sau atunci când îşi intitulează una din lucrările sale *Psihanaliza focului*. Într-adevăr, e vorba să aplici *nu subiectului*, ci lucrurilor o metodă de descifrare obiectivă, care nu presupune nici o trimitere prealabilă la subiect. Atunci când, de exemplu, vreau să determin semnificaţia obiectivă a zăpezii, văd, de exemplu, că ea se topeşte la anumite temperaturi şi că această topire a zăpezii este moartea sa. E vorba aici, pur şi simplu, de o constatare obiectivă. Iar când vreau să determin semnificaţia acestei topiri, trebuie s-o compar cu cea a altor obiecte, situate în alte regiuni de existenţă, dar la fel de obiective, la fel de transcendente, idei, prietenii, persoane, despre care eu pot, de asemenea, să spun că se *topesc* (banii *se topesc* în mâinile mele; eu sunt năduşit leoarcă, mă *topesc*; anumite idei – în sens de semnificaţii sociale obiective – se fac „bulgăre de zăpadă“, iar altele se topesc[1]; *cum* a slăbit, cum s-a *topit*); fără îndoială, voi obţine astfel un anume raport care leagă anumite forme ale fiinţei cu anumite altele. Compararea zăpezii care se topeşte cu alte topiri mai misterioase (de exemplu, cu conţinutul anumitor mituri vechi: croitorul din poveştile lui Grimm ia o bucată de brânză în mâini, îi face pe ceilalţi să creadă că este o piatră, o strânge atât de tare încât i se scurge zerul; cei din jur cred că el a scos picături din ea, că i-a stors lichidul) poate să ne lămurească asupra unei lichidităţi secrete a solidelor, în sensul în care Audiberti, foarte inspirat, a vorbit despre negreala secretă a laptelui. Această lichiditate, care va trebui să fie comparată ea

---

[1] Să ne amintim şi de „moneda fondantă“ a lui Daladier.

însăşi cu sucul fructelor şi cu sângele omului – care este şi el ceva precum secreta şi vitala noastră lichiditate –, ne trimite la o anumo posibilitate permanentă a *compactului granulos* (care desemnează o anumită calitate de ființă a *în-sinelui pur*) de a se metamorfoza în *fluiditate omogenă şi nediferențiată* (altă calitate de ființă a în-sinelui pur). Iar noi sesizăm aici, de la originea sa şi cu întreaga sa semnificație ontologică, antinomia dintre continuu şi discontinuu, poli feminini şi masculini ai lumii, cărora le vom vedea apoi dezvoltarea dialectică până la teoria cuantelor şi mecanica ondulatorie. Astfel, vom putea ajunge să descifrăm sensul secret al zăpezii, care este un sens ontologic. Dar în toate astea, unde este raportul cu subiectivul, cu imaginația? N-am făcut decât să comparăm structuri riguros obiective şi să formulăm ipoteza care poate unifica şi grupa aceste structuri. De aceea psihanaliza se referă aici la lucrurile însele, nu la oameni. Şi de aceea eu m-aş feri mai mult decât dl. Bachelard, la acest nivel, să recurg la fanteziile materiale ale poeților, fie ei Lautréamont, Rimbaud sau Poe. Desigur, este pasionant să cercetezi „Bestiarul lui Lautréamont". Dar dacă, într-adevăr, am revenit, în această cercetare, la subiectiv, nu vom atinge rezultate cu adevărat semnificative decât dacă îl considerăm pe Lautréamont ca preferință originară şi pură a animalității[1] şi dacă am determinat *mai întâi* sensul obiectiv al animalității. Dacă, într-adevăr, Lautréamont *este ceea ce el preferă*, trebuie mai întâi să ştim natura a ceea ce el preferă. Şi, desigur, ştim bine că el va „pune" în animalitate altceva şi mai mult decât pun eu. Dar aceste îmbogățiri subiective care ne clarifică asupra lui Lautréamont sunt polarizate de structura obiectivă a animalității. De aceea psihanaliza existențială a lui Lautréamont presupune mai întâi o descifrare a sensului obiectiv al *animalului*. Tot aşa, mă gândesc de multă vreme să stabilesc un *lapidariu* al lui Rimbaud. Dar ce sens ar avea el dacă n-am fi stabilit în prealabil semnificația geologicului în general? Dar, se va spune, semnificația presupune omul. Noi nu spunem altceva. Doar că omul, fiind transcendență, stabileşte semnificantul prin chiar apariția sa, iar semnificantul, din cauza structurii

[1] A unei anumite animalități, adică ceea ce Scheler numeşte *valorile vitale*.

înseşi a transcendenţei, este o trimitere la alţi transcendenţi care se pot descifra fără a recurge la subiectivitatea care l-a stabilit. Energia potenţială a unui corp este o calitate obiectivă a acestui corp, care trebuie să fie calculată în mod obiectiv, ţinând cont doar de circumstanţele obiective. Şi totuşi, această energie nu poate veni să locuiască un corp decât într-o lume a cărei apariţie este corelativă celei a unui pentru-sine. De asemenea, se vor descoperi printr-o psihanaliză riguros obiectivă, alte potenţialităţi mai profund angajate în materia lucrurilor şi care rămân în întregime transcendente, măcar că ele corespund unei alegeri şi mai fundamentale a realităţii-umane, o alegere a *fiinţei.*

Aceasta ne determină să precizăm al doilea punct prin care ne diferenţiem de dl. Bachelard. Este sigur, într-adevăr, că orice psihanaliză trebuie să-şi aibă principiile sale *a priori.* Mai ales, ea trebuie să ştie *ce caută,* altfel cum ar putea să-l găsească? Dar cum scopul cercetărilor sale n-ar putea să fie stabilit el însuşi prin psihanaliză, datorită cercului vicios, trebuie ca el să fie obiectul unui postulat – fie că-l cerem experienţei, fie că-l stabilim prin intermediul oricărei alte discipline. Libidoul freudian este, evident, un simplu postulat: voinţa de putere adleriană pare o generalizare fără metodă a datelor empirice – şi trebuie să fie fără metodă, de vreme ce ea e cea care îţi permite să pui bazele unei metode psihanalitice. Dl. Bachelard pare să se raporteze în această privinţă la înaintaşii săi; postulatul sexualităţii pare să-i domine cercetările; în alte dăţi, noi suntem trimişi la *moarte*, la traumatismele naşterii, la voinţa de putere; pe scurt, psihanaliza sa pare mai sigură de metoda decât de principiile sale şi, fără îndoială, contează pe rezultatele sale pentru a o edifica asupra scopului precis al cercetării sale. Dar asta înseamnă să pui carul înaintea boilor; niciodată consecinţele nu-ţi vor permite să stabileşti principiul, nu mai mult decât îţi va permite însumarea modurilor finite să sesizezi substanţa. Ni se pare deci că trebuie să abandonăm aici aceste principii empirice sau aceste postulate care făceau din om, *a priori,* o sexualitate sau o voinţă de putere şi că se impune să stabilim riguros scopul psihanalizei pornind de la ontologie. E ceea ce am încercat în paragra-

ful precedent. Am văzut că realitatea-umană, mult înainte de a putea fi descrisă ca *libido* sau voință de putere, este *alegere de ființă*, fie direct, fie prin aproprierea lumii. Şi am văzut că – atunci când alegerea se sprijină pe apropriere – fiecare *lucru* este ales, în ultimă instanță, nu pentru potențialul său sexual, ci ca urmare a modului în care el *redă* ființa, a felului în care ființa se netezeşte la suprafața sa. O psihanaliză a *lucrurilor* şi a *materiei* lor trebuie deci să se preocupe, înainte de toate, să stabilească felul în care fiecare lucru este simbolul *obiectiv* al ființei şi al raportului realității-umane cu această ființă. Nu negăm că trebuie să descoperim apoi un întreg simbolism sexual în natură, dar este un nivel secundar şi reductibil, care presupune mai întâi o psihanaliză a structurilor presexuale. În consecință, am considera studiul d-lui Bachelard asupra apei, care abundă de păreri ingenioase şi profunde, ca un ansamblu de sugestii, ca o colecție prețioasă de materiale care ar trebui să fie folosite, acum, de o psihanaliză conştientă de principiile sale.

Într-adevăr, ceea ce ontologia poate să-i ofere psihanalizei este mai întâi originea *adevărată* a semnificațiilor lucrurilor şi relația lor *adevărată* cu realitatea-umană. Într-adevăr, numai ea poate să se plaseze pe planul transcendenței şi să sesizeze dintr-o singură privire ființa-în-lume cu cele două capete ale sale, pentru că doar ea se plasează în mod originar în perspectiva *cogito*-ului. Tot ideea de facticitate şi cea de situație sunt cele care ne vor permite să înțelegem simbolismul existențial al lucrurilor. Într-adevăr, am văzut că este posibil teoretic şi imposibil practic să distingem facticitatea de proiectul care o constituie în situație. Această constatare trebuie să ne servească aici: într-adevăr, am văzut, nu trebuie să credem că *acesta*, în exterioritatea de indiferență a ființei sale şi independent de apariția unui pentru-sine, ar avea o semnificație oarecare. Desigur, *calitatea* sa, am văzut, nu este nimic altceva decât ființa sa. Galbenul lămâii, spuneam noi, nu este un mod subiectiv de aprehendare a lămâii: el *este lămâia*. Am arătat, de asemenea[1], că lămâia întreagă este răspândită prin toate calitățile sale, iar fiecare din calități este întinsă de-a lungul celorlal-

[1] Partea a II-a, cap. III, § 3.

te; e tocmai ceea ce am numit *acesta*. Orice calitate a fiinţei este întreaga fiinţă; ea este prezenţa absolutei sale contingenţe, ea este ireductibilitatea sa de indiferenţă. Totuşi, începând cu a doua parte, insistam asupra inseparabilităţii, în calitatea însăşi, a proiectului şi a facticităţii. Într-adevăr, scriam: „Pentru ca *să existe* calitate, trebuie *să existe* fiinţă pentru un neant care prin natură nu este fiinţa... calitatea este fiinţa întreagă dezvăluindu-se în limitele lui *există*." Astfel, de la început, nu putem pune semnificaţia calităţii pe seama fiinţei *în-sine*, de vreme ce, pentru ca să existe calităţi, trebuie deja acel „există", adică mediaţia neantizatoare a pentru-sinelui. Dar înţelegem uşor, pornind de la aceste remarce, că semnificaţia calităţii marchează, la rândul său, ceva ca o întărire a lui „*există*", de vreme ce tocmai pe ea ne sprijinim pentru a depăşi pe „există" către fiinţa aşa cum este ea în mod absolut şi în sine. În fiecare aprehendare a unei calităţi există, în acest sens, un efort metafizic de a scăpa de condiţia noastră, de a străpunge dunga de neant a lui „există" şi de a pătrunde până la în-sinele pur. Dar noi nu putem, evident, decât să sesizăm calitatea ca simbol al unei fiinţe care ne scapă total, deşi ea este în întregime aici, în faţa noastră, adică, pe scurt, nu putem decât să facem să funcţioneze fiinţa revelată ca simbol al fiinţei în-sine. Asta înseamnă că se constituie o nouă structură a lui „există", care este stratul semnificativ, cu toate că acest strat se revelează în unitatea absolută a unui acelaşi proiect fundamental. Este ceea ce vom numi conţinutul metafizic al oricărei revelaţii intuitive a fiinţei; şi e tocmai ceea ce trebuie să atingem şi să dezvăluim prin psihanaliză. Care este conţinutul metafizic al galbenului, al roşului, al netedului, al asprului? Care este – întrebare care se va pune *după* aceste intrebări elementare – coeficientul metafizic al lămâii, al apei, al huilei etc.? Tot atâtea probleme pe care psihanaliza trebuie să le rezolve dacă vrea să înţeleagă, într-o zi, de ce lui Pierre îi plac portocalele şi se teme de apă, de ce mănâncă roşia cu plăcere şi refuză să mănânce bob, de ce vomită dacă este forţat să înghită stridii sau ouă crude.

Numai că am arătat şi eroarea care ar consta, de exemplu, în a crede că noi ne „proiectăm" dispoziţiile afective *asupra* lucrului pen-

tru a-l clarifica sau pentru a-l nuanța. Mai întâi, am văzut de mult timp că un sentiment nu este deloc o dispoziție interioară, ci un raport obiectiv și transcendent, care află ceea ce este prin obiectul său. Dar asta nu e totul: un exemplu ne va arăta că explicația prin *proiecție* (este sensul prea faimoasei expresii „un peisaj este o stare de suflet“) este o petiție de principiu. Fie, de exemplu, această calitate particulară pe care o numim *vâscosul*. Este sigur că ea înseamnă pentru adultul european o mulțime de caracteristici *umane* și *morale* care se pot ușor reduce la relații de ființă. O strângere de mână este vâscoasă, un surâs este vâscos, un gând, un sentiment pot să fie vâscoase. Opinia comună este că am avut mai întâi experiența anumitor conduite și anumitor atitudini morale care îmi displac și pe care le condamn; și că, pe de altă parte, am intuiția sensibilă a vâscosului. Apoi aș stabili o legătură între aceste sentimente și viscozitate, iar vâscosul ar funcționa ca simbol al unei întregi clase de sentimente și de atitudini morale. Aș fi îmbogățit deci vâscosul, proiectând asupra lui cunoașterea mea despre această categorie umană de conduite. Dar cum să acceptăm această explicație prin proiecție? Dacă presupunem că am sesizat mai întâi sentimentele drept calități psihice pure, cum le-am putea sesiza relația cu vâscosul? Sentimentul sesizat în puritatea sa calitativă nu se va putea revela decât ca o anumită dispoziție pur și simplu neîntinsă, blamabilă prin raportul său cu anumite valori și cu anumite consecințe; în nici un caz el nu „va face imagine“ dacă imaginea nu este dată de la început. Și, pe de altă parte, dacă vâscosul nu e încărcat în mod originar de un sens afectiv, dacă el nu se dă decât ca o anumită calitate materială, nu se vede cum ar putea fi vreodată ales ca reprezentant simbolic al anumitor unități psihice. Într-un cuvânt, pentru a stabili în mod conștient și clar o relație simbolică între viscozitate și josnicia lipicioasă a anumitor indivizi, ar trebui ca noi să fi sesizat deja josnicia în viscozitate și viscozitatea în anumite josnicii. Rezultă deci că explicația prin proiecție nu explică nimic, de vreme ce ea presupune ceea ce ar trebui să explice. De altfel, ea n-ar putea să scape de această obiecție de principiu decât intrând într-o alta, scoasă din experiență și nu mai puțin gravă: explicația prin proiecție implică,

într-adevăr, ca subiectul proiectat să fi ajuns, prin experienţă şi analiză, la o anumită cunoaştere a structurii şi a efectelor atitudinilor pe care el le va numi vâscoase. În această concepţie, într-adevăr, recursul la viscozitate nu îmbogăţeşte câtuşi de puţin ca o *cunoaştere* experienţa noastră a josniciei umane; cel mult, ea serveşte drept unitate tematică, drept rubrică imaginată pentru cunoştinţe deja dobândite. Pe de altă parte, viscozitatea propriu-zisă şi considerată în stare izolată ne va putea părea practic vătămătoare (pentru că substanţele vâscoase se lipesc pe mâini, pe veşminte, pentru că pătează), dar nu *repugnantă*. Într-adevăr, *n-am* putea explica dezgustul pe care ea îl inspiră decât prin contaminarea acestei calităţi fizice cu anumite calităţi morale. Ar trebui, deci, să avem aici un fel de ucenicie a valorii simbolice a vâscosului. Dar observaţia ne învaţă că cei mai mici copii manifestă repulsie în prezenţa vâscosului, ca şi cum el ar fi *deja* contaminat de psihic; ea ne învaţă şi că ei *înţeleg*, de când ştiu să vorbească, valoarea cuvintelor de „moale", „josnic" etc., aplicate la descrierea unor sentimente. Totul se petrece ca şi cum am apărea într-un univers în care sentimentele şi actele sunt încărcate de materialitate, au un conţinut substanţial, sunt, într-adevăr, moi, plate, vâscoase, josnice, nobile etc., şi în care substanţele materiale au în mod originar o semnificaţie psihică care le face respingătoare, înspăimântătoare, atrăgătoare etc. Nici o explicaţie prin proiecţie sau prin analogie nu este aici acceptabilă. Şi, pentru a rezuma, este imposibil ca noi să extragem valoarea de simbol psihic a vâscosului din calitatea brută a lui „acesta", precum şi să proiectăm această semnificaţie asupra lui *acesta* pornind de la o *cunoaştere* a atitudinilor psihice considerate. Cum trebuie, deci, să concepem această imensă simbolistică universală care se exprimă prin repulsiile noastre, urile, simpatiile, atracţiile noastre pentru obiecte a căror materialitate ar trebui, din principiu, să rămână nesemnificativă? Pentru a face progrese în acest studiu, trebuie să abandonăm un anumit număr de postulate. Mai ales, nu mai trebuie să postulăm *a priori* că atribuirea viscozităţii la cutare sau cutare sentiment nu este decât o imagine, şi nu o cunoştinţă – trebuie de asemenea să refuzăm a admite, înaintea unei investigaţii mai ample,

că psihicul e cel care permite să se informeze materia fizică în mod simbolic şi că există o prioritate a experienţei noastre a josniciei umane asupra sesizării „vâscosului“ ca semnificant.

Să revenim la proiectul originar. El este proiect de apropriere. El constrânge deci *vâscosul* să-şi reveleze ființa; ivirea pentru-sinelui în ființă fiind apropriativă, vâscosul perceput este „vâscos de posedat“, adică legătura mea originară cu vâscosul este că eu proiectez să fiu fundament al ființei sale, în măsura în care el este eu însumi în mod ideal. Deci, de la început, el apare ca un posibil eu însumi de întemeiat; de la început el este *psihizat*. Asta nu înseamnă deloc că îl dotez cu un suflet, în felul animismului primitiv, nici cu virtuţi metafizice, ci doar că însăşi materialitatea sa mi se revelează ca având o semnificaţie psihică – această semnificaţie psihică fiind, de altfel, totuna cu valoarea simbolică pe care o are în raport cu ființa-în-sine. Această manieră apropriatoare de *a face* vâscosul *să redea* toate aceste semnificaţii poate fi considerată ca un *a priori* formal, deşi ea este liber proiect şi se identifică cu ființa pentru-sinelui însuşi; pentru că, într-adevăr, ea nu depinde în mod originar de maniera de a fi a vâscosului, ci doar de ființa-sa-aici brută, de pura sa existenţă întâlnită; ea ar fi asemenea pentru orice altă întâlnire, în măsura în care ea este simplu proiect de apropriere, în măsura în care nu se distinge cu nimic de purul „există“ şi este, după cum o avem în vedere într-un fel sau altul, pură libertate sau pur neant. Dar tocmai în cadrul acestui proiect apropriator se revelează vâscosul şi-şi dezvoltă viscozitatea. Această vâscozitate este deci *deja* – de la apariţia primară a vâscosului – răspuns la o întrebare, ea este deja *dar de sine*; vâscosul apare deja drept schiţa unei fuziuni a lumii cu mine; şi ceea ce el mă învaţă despre el, caracterul său de *ventuză care mă aspiră*, este deja o replică la o întrebare concretă; el răspunde cu însăşi ființa sa, cu maniera sa de a fi, cu întreaga sa materie. Iar răspunsul pe care-l dă este adaptat din plin întrebării şi, totodată, opac şi indescifrabil, căci este plin de întreaga sa inexprimabilă materialitate. El este clar în măsura în care se adaptează exact răspunsului: vâscosul se lasă sesizat ca cel de care eu sunt lipsit, el se lasă palpat de o cercetare apropriatoare; acestei

schiţe de apropriere îşi descoperă el viscozitatea. El este opac tocmai pentru că, dacă forma semnificantă este provocată în vâscos de către pentru-sine, el o umple cu întreaga sa viscozitate. El ne trimite deci la o semnificaţie plină şi densă, iar această semnificaţie ne oferă *fiinţa-în-sine*, în măsura în care vâscosul este în prezent cel care manifestă lumea, şi *schiţa de noi înşine*, în măsura în care apropriérea schiţează ceva precum un act care întemeiază vâscosul. Ceea ce ne revine atunci nouă, ca o calitate obiectivă, este o *natură* nouă care nu este nici materială (şi fizică), nici psihică, ci care transcende opoziţia dintre psihic şi fizic, descoperindu-ni-se ca expresia ontologică a întregii lumi, care adică se oferă drept rubrică pentru a clasa toţi *aceştii* lumii, fie că e vorba de organizări materiale sau de transcendenţe transcendate. Asta înseamnă că aprehendarea vâscosului ca atare a creat, totodată, o manieră particulară de a se da pentru în-sinele lumii, ea simbolizează fiinţa în felul său, adică faptul că, atâta timp cât durează contactul cu vâscosul, totul se petrece pentru noi ca şi cum viscozitatea ar fi sensul lumii întregi, adică unicul mod de a fi al fiinţei-în-sine, în felul în care, pentru primitivii clanului şopârlei, toate obiectele *sunt* şopârle. Care poate să fie, în exemplul ales, modul de a fi simbolizat de vâscos? Văd mai întâi că este omogenitatea şi imitarea lichidîtăţii. O substanţă vâscoasă, ca smoala, este un fluid aberant. Ea ne pare mai întâi că exprimă fiinţa care fuge peste tot de sine şi e peste tot asemenea sieşi, care se împrăştie în toate părţile şi pe care, totuşi, se poate pluti, fiinţă fără pericol şi fără memorie, care se schimbă etern în ea însăşi, pe care nu se lasă urme şi care n-ar putea să lase urme asupra noastră, care alunecă şi pe care se alunecă, care se poate poseda prin alunecare (barcă, şalupă, schi nautic etc.) şi care nu posedă niciodată, pentru că vine spre voi, fiinţa care este eternitate şi temporalitate infinită, pentru că este schimbare perpetuă fără nimic care se schimbă, şi care simbolizează cel mai bine, prin această sinteză de eternitate şi temporalitate, o fuziune posibilă a pentru-sinelui, ca pură temporalitate, şi a în-sinelui, ca eternitate pură. Dar imediat vâscosul se revelează în mod esenţial ca dubios, pentru că fluiditatea există în el cu încetinitorul; el este îngroşarea lichidităţii, reprezintă

în el însuşi un triumf în devenire al solidului asupra lichidului, adică o tendinţă a în-sinelui de indiferenţă, pe care îl reprezintă solidul pur, de a închega lichiditatea, adică de a absorbi pentru-sinele care trebuia să-l fundeze. Vâscosul este agonia apei; el se dă lui însuşi ca un fenomen în devenire, el nu are permanenţa în schimbare a apei, dimpotrivă, el reprezintă un fel de tăietură operată într-o schimbare de stare. Această instabilitate încremenită a vâscosului descurajează posesia. Apa fuge mai mult, dar poate fi posedată chiar în fuga ei, în măsura în care fuge. Vâscosul fuge cu o fugă densă care seamănă cu cea a apei tot atât cât seamănă zborul greoi şi la nivelul pământului al găinii cu cel al eretelui. Iar această fugă însăşi nu poate fi posedată, căci ea se neagă în calitate de fugă. Ea este, deja, aproape o permanenţă solidă. Nimic nu dă seamă mai bine acest caracter echivoc de „substanţă între două stări“ decât încetineala cu care vâscosul se contopeşte cu el însuşi: o picătură de apă care atinge suprafaţa unei întinderi mari de apă este instantaneu prefăcută în întindere de apă; noi nu percepem operaţia ca o absorbţie cvasi-bucală a picăturii de către întindere, ci mai degrabă ca o spiritualizare şi o dezindividualizare a unei fiinţe singulare care se dizolvă de la sine în marele tot din care a ieşit. Simbolul întinderii de apă pare să joace un rol foarte important în constituirea schemelor panteistice: el revelează un tip particular de raport al fiinţei cu fiinţa. Dar dacă luăm în considerare vâscosul, constatăm (cu toate că el a păstrat în mod misterios *întreaga* fluiditate, cu încetinitorul; nu trebuie confundat cu piureurile, în care fluiditatea, schiţată, suportă bruşte spargeri, stopări bruşte, şi în care substanţa, după o schiţare de *curgere,* se dă brusc de-a berbeleacul) că el prezintă un hystérésis constant în fenomenul transmutaţiei în sine însuşi: mierea care curge din lingura mea pe mierea conţinută în vas începe prin a sculpta suprafaţa, se detaşează pe ea în relief, iar fuziunea sa cu întregul se prezintă ca o scufundare, o coborâre care apare deopotrivă ca o *dezumflare* (să ne gândim la importanţa pentru sensibilităţile infantile a bărbatului gonflabil în care „sufli“ ca în sticlă şi care se dezumflă lăsând să-i scape un geamăt lamentabil) şi ca întinderea, aplatizarea sânilor puţin maturi ai unei femei care se întinde pe spa-

te. Există, într-adevăr, în acest vâscos care se cufundă în el însuşi, o rezistenţă vizibilă, ca un refuz al individului care nu vrea să se neantizeze în întregul fiinţei şi, în acelaşi timp, o moliciune împinsă la extrema sa consecinţă: căci *moalele* nu este altceva decât o neantizare care se opreşte la jumătatea drumului; moalele este ceea ce ne oferă cea mai bună imagine a propriei noastre puteri distructive şi a limitelor ei. Încetineala dispariţiei picăturii vâscoase în sânul întregului este luată mai întâi drept *moliciune*, de vreme ce este ca o neantizare întârziată şi care pare să caute să câştige timp; dar această moliciune merge până la capăt: picătura se cufundă în întinderea vâscosului. Din acest fenomen se vor naşte mai multe caracteristici ale vâscosului: mai întâi că el este *moale* la contact. Aruncaţi apă pe jos: ea *curge*. Aruncaţi o substanţă vâscoasă: ea se lungeşte, se întinde, se aplatizează, este *moale*; atingeţi vâscosul, şi el nu fuge: cedează. Există, în însăşi intangibilitatea apei, o duritate nemiloasă care îi dă un sens secret de *metal*: în final, ea este incompresibilă ca oţelul. Vâscosul e compresibil. El dă deci la început impresia unei fiinţe care poate fi *posedată*. În două feluri: viscozitatea sa, aderenţa sa la sine îl împiedică să fugă, pot deci să-l iau în mâini, să separ o anumită cantitate de miere sau de smoală de restul vasului şi, prin asta, să *creez* un obiect individual printr-o creaţie continuă; dar, în acelaşi timp, moliciunea acestei substanţe, care se striveşte în mâinile mele, îmi dă impresia că *distrug* continuu. Există aici imaginea unei distrugeri-creaţie. Vâscosul este *docil*. Numai că, chiar în momentul în care cred că-l posed, iată că, printr-o curioasă răsturnare, *el* este cel care mă posedă. Aici apare caracteristica sa esenţială: moliciunea sa se face ventuză. Obiectul pe care-l ţin în mâna mea, dacă este solid, pot să-l las când vreau; inerţia lui simbolizează, pentru mine, întreaga mea putere; eu îl fundez, dar el nu mă fundează câtuşi de puţin; pentru-sinele e cel care concentrează în el însuşi în-sinele şi care îl ridică până la demnitatea de în-sine, fără să se compromită, rămânând mereu putere asimilatoare şi creatoare; pentru-sinele e cel care absoarbe în-sinele. Altfel spus, posesia afirmă primatul pentru-sinelui în fiinţa sintetică „În-sine-Pentru-sine". Dar iată că vâscosul inversează ter-

menii: pentru-sinele este dintr-o dată *compromis*. Îmi îndepărtez mâinile, vreau să las vâscosul, iar el aderă la mine, mă absoarbe, mă aspiră; modul său de a fi nu este nici inerţia liniştitoare a solidului, nici un dinamism ca cel al apei care se epuizează în a fugi de mine; este o activitate moale, băloasă şi feminină de aspirare, el trăieşte în mod obscur sub degetele mele şi eu simt ca o ameţeală, mă atrage în el aşa cum fundul unei prăpăstii ar putea să mă atragă. Există o fascinaţie tactilă a vâscosului. Eu nu mai sunt liber să *opresc* procesul de apropriere. El continuă. Într-un sens, este ca o docilitate supremă a posedatului, o fidelitate de câine care se *oferă*, chiar şi atunci când nu-l mai vrem, şi, într-un alt sens, există, sub această docilitate, o vicleană apropriere a posesorului de către posedat. Se vede aici simbolul care se descoperă brusc: există posedări veninoase; există posibilitatea ca în-sinele să absoarbă pentru-sinele; înseamnă că se constituie o fiinţă care este inversul lui „În-sine-Pentru-sine", o fiinţă în care în-sinele ar atrage pentru-sinele în contingenţa sa, în exterioritatea sa de indiferenţă, în existenţa sa fără fundament. În această clipă, sesizez dintr-o dată capcana vâscosului: este o fluiditate care mă reţine şi care mă compromite, eu nu pot *aluneca* pe vâscos, toate ventuzele sale mă opresc, el nu poate aluneca pe mine: se agaţă ca o lipitoare. Alunecarea nu este, totuşi, pur şi simplu *negată*, precum în cazul solidului, ea este *degradată*: vâscosul pare să se preteze la ea, mă invită la asta, căci o întindere de vâscos în repaus nu este în mod sensibil diferită de o întindere de lichid foarte compact. Numai că este o capcană: alunecarea este *sorbită* de substanţa alunecoasă şi lasă urme pe mine. Vâscosul apare ca un lichid văzut într-un coşmar şi ale cărui proprietăţi s-ar anima toate de un fel de viaţă şi s-ar întoarce împotriva mea. Vâscosul este revanşa în-sinelui. Revanşă fadă şi feminină, care se va simboliza pe un alt plan prin calitatea de *dulce*. De aceea dulcele, ca *dulceaţă a gustului* – o dulceaţă de neşters, care rămâne indefinit în gură şi supravieţuieşte înghiţirii –, completează perfect esenţa vâscosului. Vâscosul dulce este idealul vâscosului; el simbolizează moartea dulce a pentru-sinelui (viespea care se cufundă în dulceaţă şi se îneacă acolo). Dar, în acelaşi timp, vâscosul sunt *eu*, prin

simplul fapt că eu am schiţat o apropriere a substanţei vâscoase. Această sucţiune a vâscosului pe care o simt pe mâinile mele schiţează un fel de *continuitate* a substanţei vâscoase cu mine însumi. Aceste lungi şi moi coloane de substanţă care cad de la mine până la întinderea vâscoasă (atunci când, de exemplu, după ce mi-am cufundat mâna în ea, mi-o trag afară) simbolizează un fel de curgere a mea către vâscos. Iar hystérésis-ul pe care-l constat în fuziunea bazei acestor coloane cu întinderea simbolizează rezistenţa fiinţei mele la absorbţia însinelui. Dacă mă cufund în apă, dacă plonjez în ea, dacă mă las să alunec acolo, nu resimt nici o stinghereală fiindcă nu am, în nici un grad, teama de a mă dilua în ea: eu rămân un solid în fluiditatea sa. Dacă mă cufund în vâscos, simt că mă voi pierde în el, adică mă voi dilua în vâscos, tocmai pentru că vâscosul este pe punctul de solidificare. *Cleiosul* ar prezenta acelaşi aspect cu vâscosul, din acest punct de vedere, dar el nu fascinează, nu compromite, pentru că este inert. Există, chiar în aprehendarea vâscosului, substanţă lipicioasă compromiţătoare şi fără echilibru, parcă obsesia unei *metamorfoze*. A atinge vâscosul înseamnă a risca să te diluezi în viscozitate.

Or, această diluare, prin ea însăşi, este deja înspăimântătoare, pentru că este absorbţie a pentru-sinelui de către în-sine, ca cerneala de către o sugativă. Dar, *în plus*, este înspăimântător, hotărând să te metamorfozezi în lucru, ca aceasta să fie tocmai o metamorfozare *în* vâscos. Dacă măcar aş putea concepe o lichefiere a mea însumi, adică o transformare a fiinţei mele în apă, n-aş fi peste măsură de afectat, căci apa este simbolul conştiinţei: mişcarea sa, fluiditatea sa, această solidaritate nesolidară a fiinţei sale, fuga sa perpetuă etc., totul în ea îmi aminteşte de pentru-sine; astfel încât primii psihologi care au pus în evidenţă caracterul de *durată* al conştiinţei (James, Bergson) l-au comparat foarte frecvent cu un fluviu. Fluviul e cel care evocă cel mai bine imaginea de întrepătrundere constantă a părţilor unui tot şi a perpetuei lor disociabilităţi, disponibilităţi. Dar vâscosul oferă o imagine cumplită: este cumplit în sine pentru o conştiinţă *să devină vâscoasă*. Pentru că fiinţa vâscosului este aderenţă moale şi, prin ventuze ale tuturor părţilor sale, solidaritate şi complicitate ascunsă a fiecăre-

ia cu fiecare, efort vag şi moale al fiecăreia de a se individualiza, pe care-l urmează o recădere, o aplatizare golită de individ, suptă din toate părţile de substanţă. O conştiinţă care *ar deveni vâscoasă* s-ar transforma deci prin îngreunarea ideilor sale. Noi avem, de la apariţia noastră în lume, această obsesie a unei conştiinţe care ar vrea să se avânte către viitor, către un proiect de sine şi care s-ar simţi, chiar în momentul în care ar avea conştiinţă că a ajuns acolo, reţinută cu perfidie, în mod invizibil, prin sucţiunea trecutului şi care ar trebui să asiste la lenta sa disoluţie în acest trecut pe care îl evită, la invadarea proiectului său de mii de paraziţi până când, în sfârşit, ea însăşi se pierde complet. Despre această cumplită condiţie, „zborul gândirii" în psihozele de influenţă ne dă cea mai bună imagine. Dar ce exprimă deci această temere, pe planul ontologic, dacă nu tocmai fuga pentru-sineluî din faţa în-sinelui facticităţii, adică tocmai temporalizarea? Oroarea de vâscos este spaima ca timpul să nu devină vâscos, ca facticitatea să nu progreseze continuu şi insesizabil şi să nu aspire pentru-sinele care o „există". Este teama nu de moarte, nu de în-sinele pur, nu de neant, ci de un tip de fiinţă particular, care nu există mai mult decât există *în-sinele-pentru-sine* şi care este doar *reprezentată* de către vâscos. O fiinţă ideală pe care o resping din toate puterile mele şi care mă obsedează aşa cum *valoarea* mă obsedează în fiinţa mea: o fiinţă ideală în care în-sinele nefundat are prioritate asupra pentru-sinelui şi pe care o vom numi o *antivaloare*.

Astfel, în proiectul apropriator al vâscosului, viscozitatea se revelează imediat ca simbol al unei antivalori, adică al unui tip de fiinţă nerealizat, dar ameninţător, de care conştiinţa va fi continuu obsedată ca de pericolul constant de care ea fuge şi, de aceea, transformă brusc proiectul de apropriere în proiect de fugă. A apărut ceva care nu rezultă din nici o experienţă anterioară, ci doar din comprehensiunea preontologică a în-sinelui şi a pentru-sinelui şi care este în exclusivitate *sensul* vâscosului. Într-un sens, este o experienţă, de vreme ce viscozitatea este o descoperire intuitivă; şi, într-un alt sens, este un fel de inventare a unei aventuri a fiinţei. Pornind de aici apare pentru pentru-sine un anumit pericol nou, un mod de a fi ameninţător şi de

evitat, o categorie concretă pe care el o va regăsi peste tot. Vâscosul nu simbolizează nici o conduită psihică, *a priori*: el exprimă o anumită relaţie a fiinţei cu ea însăşi şi această relaţie este în mod originar *psihizată* deoarece eu am descoperit-o într-o schiţă de apropriere, iar viscozitatea mi-a trimis înapoi imaginea mea. Astfel sunt eu îmbogăţit, de la primul contact cu vâscosul, cu o schemă ontologică valabilă, dincolo de distincţia dintre psihic şi non-psihic, pentru a interpreta sensul de fiinţă al tuturor existenţilor de o anumită categorie, această categorie apărând, de altfel, ca un cadru gol *înaintea* experienţei diferitelor specii de vâscos. Eu am aruncat-o în lume prin proiectul meu originar faţă de vâscos, ea este o structură obiectivă a lumii şi, în acelaşi timp, o antivaloare, adică ea determină un sector în care vor veni să se rânduiască obiectele vâscoase. De acum încolo, de fiecare dată când un obiect va exprima pentru mine acest raport de fiinţă, fie că este vorba de o strângere de mână, de un surâs sau de un gând, el va fi prin definiţie sesizat ca vâscos, adică el îmi va apărea, dincolo de contextura sa fenomenală, ca formând, în unitate cu smoala, cu lipiciul, cu mierea etc., marele sector ontologic al viscozităţii. Şi, reciproc, în măsura în care *acesta* pe care vreau să mi-l apropriez reprezintă lumea întreagă, vâscosul, de la primul meu contact intuitiv cu el, îmi apare plin de o mulţime de semnificaţii obscure şi de trimiteri care-l depăşesc. Vâscosul se descoperă el însuşi ca „mult mai mult decât vâscosul“; de la apariţia sa, el transcende toate distincţiile între psihic şi fizic, între existentul brut şi semnificaţiile lumii: el este un sens posibil al fiinţei. Prima experienţă pe care copilul o poate face cu vâscosul îl îmbogăţeşte deci psihologic şi moral; el nu va avea nevoie să aştepte vârsta adultă pentru a descoperi genul de josnicie aglutinantă pe care o numim, la figurat, „vâscos“: ea este aici, lângă el, chiar în viscozitatea mierii sau a cleiului. Ceea ce spunem despre vâscos este valabil pentru toate obiectele care-l înconjoară pe copil: simpla descoperire a materiei lor îi lărgeşte orizontul până la limitele extreme ale fiinţei şi-l dotează, în acelaşi timp, cu un ansamblu de *chei* pentru a descifra fiinţa tuturor faptelor umane. Asta nu înseamnă câtuşi de puţin că el *ar cunoaşte* de la început „urâţeniile“ vieţii, „caracterele“,

sau, dimpotrivă, „frumusețile" existenței. Pur și simplu, el este în posesia tuturor *sensurilor de ființă*, pentru care urâțenii și frumuseți, conduite, trăsături psihice, relații sexuale etc. nu vor fi niciodată decât exemplificări particulare. Lipiciosul, cleiosul, vaporosul, gropile din nisip și din pământ, cavernele, lumina, noaptea etc. îi revelează moduri de a fi prepsihice și presexuale, iar el își va petrece apoi viața explicitându-le. Nu există copil „inocent". Noi recunoaștem, mai ales, împreună cu freudienii, nenumăratele relații pe care anumite materii și anumite forme care înconjoară copiii le întrețin cu sexualitatea. Dar nu înțelegem prin asta că un instinct sexual, deja constituit, le-a încărcat cu semnificație sexuală. Dimpotrivă, ni se pare că aceste materii și aceste forme sunt sesizate pentru ele însele și că ele îi descoperă copilului moduri de a fi și relații cu ființa ale pentru-sinelui care-i vor limpezi și-i vor modela sexualitatea. Pentru a nu invoca decât un exemplu, mulți dintre psihanaliști au fost frapați de atracția pe care o exercită asupra copilului toate felurile de găuri (găuri în nisip, în pământ, grote, caverne, scobituri) și au explicat această atracție fie prin caracterul anal al sexualității infantile, fie prin șocul prenatal, fie chiar printr-un presentiment al actului sexual propriu-zis. Noi n-am putea reține nici una din aceste explicații: cea a „traumatismului nașterii" este prea fantezistă. Cea care asimilează gaura cu organul sexual feminin presupune la copil o experiență pe care el n-ar putea s-o aibă sau un presentiment care nu se poate justifica. Cât despre sexualitatea „anală" a copilului, nu ne gândim s-o negăm, dar pentru ca ea să vină să clarifice și să încarce cu valoare simbolică găurile pe care copilul le întâlnește în câmpul perceptiv, ar trebui ca el să-și perceapă anusul ca o gaură; mai mult, ar trebui ca sesizarea esenței găurii, a orificiului să corespundă senzației pe care o are în legătură cu anusul său. Dar am arătat îndeajuns caracterul subiectiv al „corpului-pentru-mine" pentru a înțelege imposibilitatea în care este copilul de a-și sesiza o parte oarecare a corpului ca structură obiectivă a universului. Pentru celălalt apare anusul ca orificiu. El n-ar putea fi trăit ca atare; chiar îngrijirile intime pe care mama le dă copilului nu l-ar putea descoperi sub acest aspect, de vreme ce anusul, zonă

erogenă, zonă de durere, nu este înzestrat cu terminaţii nervoase tactile. Dimpotrivă, prin celălalt – prin cuvintele pe care mama le foloseşte pentru a desemna corpul copilului – învaţă acesta că anusul său este o *gaură*. Deci natura obiectivă a găurii percepute în lume e cea care va clarifica pentru el structura obiectivă şi sensul zonei anale, ea e cea care va da un *sens* transcendent senzaţiilor erogene pe care el se limita până acum să le „existe". Or, în ea însăşi, gaura este simbolul unui mod de a fi pe care psihanaliza existenţială îşi propune să-l clarifice. Nu putem să insistăm aici asupra acestui lucru. Vom vedea totuşi, imediat, că ea se prezintă de la origine ca un neant „de umplut" cu propria mea carne: copilul nu se poate stăpâni să-şi pună degetul sau întregul braţ în gaură. Ea îmi prezintă deci imaginea lipsită de mine însumi; n-am decât să mă strecor acolo pentru a mă face să exist în lumea care mă aşteaptă. Idealul găurii este deci cavitatea care se va mula cu grijă pe carnea mea în aşa fel încât, restrângându-mă şi adaptându-mă cu stricteţe acolo, voi contribui la a face să existe plinul de fiinţă în lume. Astfel, a astupa gaura înseamnă, în mod originar, a sacrifica corpul meu pentru ca să existe plenitudinea de fiinţă, adică a suferi pasiunea pentru-sinelui pentru a modela, a întregi şi salva totalitatea în-sinelui.[1] Sesizăm aici, la originea sa, una din tendinţele cele mai fundamentale ale realităţii-umane: tendinţa de *a umple*. Vom găsi această tendinţă la adolescent şi la adult; o bună parte a vieţii noastre se petrece astupând găurile, umplând golurile, realizând şi întemeind simbolic plinul. Copilul recunoaşte, pornind de la primele sale experienţe, că el însuşi este găurit. Atunci când îşi pune degetul în gură, încearcă să astupe găurile chipului său, el aşteaptă ca degetul să se îmbine cu buzele şi cerul gurii şi să *astupe* orificiul bucal aşa cum se astupă cu ciment crăpătura unui zid, el caută densitatea, plenitudinea uniformă şi sferică a fiinţei parmenidiene; iar dacă îşi suge degetul, e tocmai pentru a-l dilua, pentru a-l transforma într-o pastă lipicioasă care va astupa gaura gurii sale. Această tendinţă este, cu siguranţă, una fundamentală

[1] Ar trebui evidenţiată şi importanţa tendinţei inverse, tendinţa de a face găuri, care ar cere ea singură o analiză existenţială.

între cele care servesc drept temelie pentru actul de a mânca: hrana este „chitul" care va obtura gura; a mânca înseamnă, între altele, a se astupa. Doar plecând de aici putem trece la sexualitate: obscenitatea sexului feminin este cea a oricărui lucru *larg deschis*: este o *chemare de ființă*, ca de altfel toate găurile; în sine femeia cheamă o carne străină care trebuie s-o transforme în plenitudine de ființă prin penetrare şi diluare. Şi, invers, femeia îşi simte condiţia ca o chemare, tocmai pentru că este „găurită". Este veritabila origine a complexului adlerian. Fără nici o îndoială, sexul este gură, şi gură lacomă, care înfulecă penisul – ceea ce poate foarte bine trezi ideea de castrare: actul sexual este castrare a bărbatului –, dar, înainte de toate, sexul este gaură. E vorba deci aici de un aport *presexual* care va deveni una dintre componentele sexualităţii ca atitudine umană empirică şi complexă, dar care, departe de a-şi trage originea din ființa sexuată, nu are nimic în comun cu sexualitatea fundamentală căreia i-am explicat natura în partea a III-a. Nu e însă mai puţin adevărat că experienţa găurii, atunci când copilul vede realitatea, cuprinde presentimentul ontologic al experienţei sexuale în general; cu carnea sa astupă copilul gaura, iar gaura, înaintea oricărei specificări sexuale, este o aşteptare obscenă, o chemare de carne.

Se observă importanţa pe care o va dobândi, pentru psihanaliza existenţială, elucidarea acestor categorii existenţiale, imediate şi concrete. Noi sesizăm, pornind de aici, proiecte foarte generale ale realităţii-umane. Dar ceea ce interesează psihanalistul în primul rând este să determine proiectul liber al persoanei unice pornind de la relaţia individuală care o uneşte cu aceste diferite simboluri ale ființei. Pot să-mi placă atingerile vâscoase, să am oroare de găuri etc. Asta nu înseamnă defel că vâscosul, unsurosul, gaura etc. şi-au pierdut pentru mine semnificația lor ontologică generală, ci, dimpotrivă, că, *datorită* acestei semnificaţii mă determin eu în cutare sau cutare manieră in raport cu ele. Dacă vâscosul este simbolul unei ființe în care pentru-sinele este absorbit de către în-sine, ce sunt eu deci, eu cel căruia, invers decât celorlalţi, îmi place vâscosul? La ce proiect fundamental de mine însumi sunt eu trimis dacă vreau să explic această iubire a

unui în-sine echivoc şi înnămolitor? În consecinţă, *gusturile* nu rămân date ireductibile; dacă ştim să le examinăm, ele ne revelează proiectele fundamentale ale persoanei. Nu se poate să nu aibă sens până şi preferinţele alimentare. Ne vom da seama de asta dacă vrem să ne gândim că fiecare gust se prezintă nu ca un *datum* absurd pe care ar trebui să-l scuzăm, ci ca o valoare evidentă. Dacă-mi place gustul usturoiului, îmi pare iraţional că altora poate să nu le placă. A mânca, într-adevăr, înseamnă a-ţi apropria prin distrugere, înseamnă, în acelaşi timp, a te *astupa* cu o anume fiinţă. Iar această fiinţă este dată ca o sinteză de temperatură, de densitate şi de savoare propriu-zisă. Într-un cuvânt, această sinteză semnifică o *anumită fiinţă*; şi, când mâncăm, nu ne limităm, prin gust, să *cunoaştem* anumite calităţi ale acestei fiinţe; gustându-le, noi ni le apropriem. Gustul este asimilare; dintele revelează, prin însuşi actul de a sfărâma, densitatea corpului pe care îl transformă în bol alimentar. De asemenea, intuiţia sintetică a alimentului este, în ea însăşi, distrugere asimilatoare. Ea îmi revelează fiinţa cu care îmi voi face carnea. De aici încolo, ceea ce eu accept sau resping cu dezgust este chiar fiinţa acestui existent sau, dacă preferăm, totalitatea alimentului îmi propune un anume mod de a fi al fiinţei pe care îl accept sau pe care îl refuz. Această totalitate este organizată ca o formă în care calităţile de densitate şi de temperatură, mai confuze, se şterg în spatele savoarei propriu-zise care le *exprimă*. „Dulcele", de exemplu, *exprimă* vâscosul, atunci când mâncăm o lingură de miere sau de melasă, aşa cum o funcţie analitică exprimă o curbă geometrică. Asta înseamnă că toate calităţile care nu sunt savoarea propriu-zisă, strânse, topite, cufundate în savoare, reprezintă *materia* savoarei. (La acest biscuit de ciocolată care îi rezistă mai întâi dintelui, care apoi cedează brusc şi se fărâmiţează, rezistenţa sa, apoi sfărâmarea sa *sunt* ciocolată.) Ele se unesc, de altfel, cu anumite caracteristici temporale ale savoarei, adică cu modul său de temporalizare. Anumite gusturi se dau dintr-o dată, altele sunt ca nişte izbucniri cu efect întârziat, altele se oferă treptat, unele se subţiază lent până la dispariţie, iar altele dispar chiar în momentul în care crezi că pun stăpânire pe tine. Aceste calităţi se structurează împreună cu

densitatea şi cu temperatura; ele exprimă, în plus, pe un alt plan, aspectul vizual al alimentului. Dacă mănânc o prăjitură trandafirie, gustul ei este trandafiriu; uşorul parfum dulce şi onctuozitatea cremei cu unt sunt trandafiriul. Astfel, eu mănânc trandafiriu, aşa cum văd dulce. Se înţelege că savoarea, din această cauză, primeşte o arhitectură complexă şi o materie diferenţiată; această materie structurată care ne înfăţişează un tip aparte de ființă – e cea pe care o putem asimila sau respinge cu dezgust, în funcţie de proiectul nostru originar. Nu este, deci, deloc indiferent că-ţi plac stridiile sau scoicile, melcii sau creveţii, oricât de puţin am şti noi să discernem semnificaţia existenţială a acestor mâncăruri. Şi, de o manieră mai generală, nu există gust sau înclinaţie ireductibile. Ele reprezintă toate o anume alegere apropriatoare a fiinţei. Îi revine psihanalizei existenţiale să le compare şi să le claseze. Ontologia ne abandonează aici: ea ne-a permis numai să determinăm scopurile ultime ale realităţii-umane, posibilii săi fundamentali şi valoarea care o obsedează. Fiecare realitate-umană este, deopotrivă, proiect direct de a-şi metamorfoza propriul său pentru-sine în în-sine-pentru-sine şi proiect de apropriere a lumii ca totalitate de ființă-în-sine, sub formele unei calităţi fundamentale. Orice realitate-umană este o pătimire [*passion*], prin aceea că ea proiectează să se piardă pentru a funda ființa şi pentru a constitui, totodată, în-sinele care scapă contingenţei, fiind propriul său fundament, *Ens causa sui* pe care religiile o numesc Dumnezeu. Astfel, pătimirea omului este inversă celei a lui Cristos, căci omul se pierde în calitate de om pentru ca Dumnezeu să se nască. Dar ideea de Dumnezeu este contradictorie, iar noi ne pierdem în zadar; omul este o pătimire inutilă.

# CONCLUZIE

## I
## *În-sine şi pentru-sine: aprecieri metafizice*

Acum ne este permis să concluzionăm. Dezvăluisem, în introducere, conştiinţa ca pe o chemare de fiinţă şi arătasem că *cogito*-ul trimite imediat la o fiinţă-în-sine *obiect* al conştiinţei. Dar după descrierea în-sinelui şi a pentru-sinelui, ne păruse dificil să stabilim o legătură între ele şi ne temusem să nu cădem într-un dualism insurmontabil. Acest dualism ne ameninţa şi într-un alt mod: într-adevăr, în măsura în care se putea spune despre pentru-sine că este, ne găseam în faţa a două moduri de a fi radical distincte, cel al pentru-sinelui care are spre a fi ceea ce este, aşadar care este ceea ce nu este şi nu este ceea ce este, şi cel al în-sinelui, care este ceea ce este. Ne-am întrebat atunci dacă descoperirea acestor două tipuri de fiinţă nu ajungea până la a stabili un hiatus care să scindeze Fiinţa, în calitate de categorie generală aparţinând tuturor existenţilor, în două regiuni incomunicabile, şi, în fiecare din ele, noţiunea de Fiinţă să trebuiască a fi luată într-o accepţie originală şi singulară.

Cercetările noastre ne-au permis să răspundem la prima din aceste întrebări: pentru-sinele şi în-sinele sunt reuniţi printr-o legătură sintetică, care nu este alta decât pentru-sinele însuşi. Într-adevăr, pentru-sinele nu este altceva decât pura neantizare a în-sinelui; el este ca o gaură de fiinţă în sânul Fiinţei. Se cunoaşte această amuzantă născocire prin care anumiţi vulgarizatori au obiceiul să ilustreze principiul conservării energiei: dacă s-ar întâmpla, spun ei, ca unul singur dintre atomii care constituie universul să fie neantizat, ar rezulta din asta o catastrofă care s-ar întinde în întreg universul, iar asta ar însemna, mai ales, sfârşitul Terrei şi al sistemului solar. Această imagine ne poate servi aici: pentru-sinele apare ca o mică neantizare care-şi are originea în sânul fiinţei; şi este suficientă această neantizare pentru ca o tulburare totală să i se *întâmple* în-sinelui. Această tulburare este lumea. Pentru-sinele nu are altă realitate decât aceea de a fi neantizarea fiinţei. Singura sa calificare îi vine din aceea că el este nean-

tizare a în-sinelui individual şi singular, şi nu a unei ființe în general. Pentru-sinele nu este neantul în general, ci o privație singulară; el se constituie ca privație a *acestei ființe*. Nu avem deci motive să ne întrebăm despre maniera în care pentru-sinele se poate uni cu în-sinele, de vreme ce pentru-sinele nu este deloc o substanță autonomă. În calitate de neantizare, *el este fost* de către în-sine; în calitate de negație internă, el îşi anunță prin în-sine ceea ce nu este şi, în consecință, ceea ce are spre a fi. Dacă, în mod necesar, *cogito*-ul conduce în afara sa, dacă, aşadar, conştiința este o pantă alunecoasă pe care nu te poți instala fără să te trezeşti imediat vărsat în afară către ființa-în-sine, e pentru că nu are, prin ea însăşi, nici o suficiență de ființă în calitate de subiectivitate absolută, ea trimite mai întâi la lucru. Nu există ființă pentru conştiință în afara acestei obligații precise de a fi intuiție revelatoare de ceva. Ce este de spus, dacă nu că ea, conştiința, este *Altul* platonician? Se cunosc frumoasele descrieri pe care străinul din *Sofistul* le dă despre acest altul, care nu poate fi sesizat decât „ca într-un vis", care nu are drept ființă decât ființa-sa-alta, care nu se bucură decât de o ființă împrumutată, care, considerat în el însuşi, dispare şi nu-şi reia existența marginală decât dacă privirea este ațintită din nou asupra ființei, care, în fine, se epuizează în a fi altul decât el însuşi şi altul decât ființa. Se pare chiar că Platon a văzut caracterul dinamic pe care-l prezenta alteritatea celuilalt în raport cu el însuşi, de vreme ce, în anumite texte, el vede aici originea mişcării. Dar el putea să meargă şi mai departe: ar fi văzut atunci că altul sau neființa relativă nu putea să aibă o aparență de existență decât în calitate de conştiință. A fi altul decât ființa înseamnă a fi conştiință (de) sine în unitatea ek-stazelor temporalizatoare. Şi ce poate să fie, într-adevăr, alteritatea, dacă nu schimbul reciproc de locuri dintre reflectat şi reflectant pe care l-am descris în sânul pentru-sinelui, căci singurul mod în care altul ar putea exista ca altul este să fie conştiință (de) a fi altul. Alteritatea este, într-adevăr, negație internă şi doar o conştiință se poate constitui ca negație internă. Orice altă concepție asupra alterității ar reveni la a o postula ca în-sine, adică la a stabili între ea şi ființă o relație externă, ceea ce ar necesita prezența unui martor

pentru a constata că altul este altul decât în-sinele. Şi, pe de altă parte, altul n-ar putea fi altul fără să emane din ființă; prin asta, el este relativ la în-sine, dar el n-ar putea nici să fie altul fără *să se facă altul*, altfel alteritatea sa ar deveni un dat, deci o *ființă* susceptibilă să fie considerată în sine. În măsura în care este relativ la în-sine, altul este afectat de facticitate; în măsura în care se face el însuşi, el este un absolut. E ceea ce am subliniat noi atunci când spuneam că pentru-sinele nu este fundament al ființei-sale-ca-neant-de-ființă, dar că el îşi fundează continuu neantul său de ființă. Astfel, pentru-sinele este un absolut „unselbstständig", ceea ce noi am numit un absolut nesubstanțial. Realitatea sa este pur *interogativă*. Dacă el poate pune întrebări, e pentru că el însuşi e mereu sub semnul *întrebării*; ființa sa nu este niciodată *dată*, ci *interogată*, de vreme ce el este mereu separat de el însuşi prin neantul alterității; pentru-sinele este mereu în suspensie, pentru că ființa sa este o perpetuă amânare. Dacă el ar putea vreodată să o întâlnească, alteritatea ar dispărea dintr-o dată şi, cu ea, posibilii, cunoaşterea, lumea. Astfel, problema *ontologică* a cunoaşterii este decisă prin afirmarea priorității ontologice a în-sinelui asupra pentru-sinelui. Dar pentru a face să se nască imediat o interogație *metafizică*. Apariția pentru-sinelui pornind de la în-sine nu este, într-adevăr, defel comparabilă cu geneza *dialectică* a Altului platonician pornind de la ființă. Într-adevăr, ființa şi altul sunt, pentru Platon, *genuri*. Dar noi am văzut, dimpotrivă, că ființa este o aventură individuală. Şi, de asemenea, apariția pentru-sinelui este evenimentul absolut care vine la ființă. E loc deci aici pentru o problemă metafizică, care s-ar putea formula astfel: De ce pentru-sinele apare pornind de la ființă? Într-adevăr, numim metafizic studiul proceselor individuale care au dat naştere la *această* lume ca totalitate concretă şi singulară. În acest sens metafizica este, față de ontologie, ca istoria față de sociologie. Am văzut că ar fi absurd să te întrebi de ce ființa este, nu numai pentru că întrebarea nu ar putea avea sens decât în limitele unui pentru-sine, ci şi pentru că ea presupune chiar prioritatea ontologică a neantului asupra ființei, în vreme ce noi am demonstrat prioritatea ființei față de neant; ea nu s-ar putea pune decât în

urma unei contaminări cu o întrebare în mod exterior analoagă şi totuşi foarte diferită: De ce *există* ființă? Dar noi ştim acum că trebuie să distingem cu grijă aceste două întrebări. Prima este lipsită de sens: într-adevăr, toate „de ce"-urile sunt ulterioare ființei şi o presupun. Ființa este, fără motiv, fără cauză şi fără necesitate; chiar definiția ființei ne oferă contingența sa originară. La a doua am răspuns deja, căci ea nu se pune pe terenul metafizic, ci pe cel al ontologiei: „Există" ființă pentru că pentru-sinele este în aşa fel încât să existe ființa. Caracterul de *fenomen* îi vine ființei prin pentru-sine. Dar dacă întrebările asupra originii ființei sau asupra originii lumii sunt lipsite de sens sau primesc un răspuns în chiar sectorul ontologiei, nu este la fel şi pentru originea pentru-sinelui. Pentru-sinele este, într-adevăr, cel care are dreptul de a se întoarce asupra propriei sale origini. Ființa prin care de ce-ul ajunge la ființă are dreptul de a-şi stabili propriul său de ce, de vreme ce este ea însăşi o interogație, un de ce. La această întrebare ontologia n-ar putea să răspundă, căci aici e vorba de a explica un eveniment, nu de a descrie structurile unei ființe. Cel mult, ea poate să remarce că neantul, care *este fost* de către în-sine, nu este un simplu gol lipsit de semnificație. Sensul neantului neantizării este de a fi fost pentru a funda ființa. Ontologia ne furnizează două lămuriri care pot servi drept bază metafizicii: mai întâi că orice proces de fundamentare de sine este ruptură de ființa identică a în-sinelui, recul al ființei în raport cu ea însăşi şi apariție a prezenței la sine sau a conştiinței. Doar făcându-se pentru-sine ar putea ființa aspira să fie cauză de sine. Conştiința ca neantizare a ființei apare deci ca un stadiu al unei mişcări progresive către imanența cauzalității, adică spre ființa cauză de sine. Însă progresia se opreşte aici, ca urmare a insuficienței de ființă a pentru-sinelui. Temporalizarea conştiinței nu este un progres ascendent către demnitatea de „*causa sui*", este o curgere de suprafață a cărei origine este, dimpotrivă, imposibilitatea de a fi cauză de sine. De asemenea, *ens causa sui* rămâne ca ceea ce este *ratat*, indicarea unei depăşiri imposibile *în înălțime* care condiționează, prin chiar nonexistența sa, mişcarea plană a conştiinței; astfel, atracția verticală pe care luna o exercită asupra oceanului are drept

efect deplasarea orizontală care este mareea. Cealaltă indicație pe care metafizica o poate lua din ontologie este că pentru-sinele este, *efectiv*, proiect perpetuu de a se funda pe sine însuşi în calitate de ființă şi perpetuu eşec al acestui proiect. Prezența la sine, cu diferitele direcţii ale neantizării sale (neantizare ek-statică a celor trei dimensiuni temporale, neantizare îngemănată a cuplului reflectat-reflectant), reprezintă prima apariție a acestui proiect; reflexia reprezintă dublarea proiectului, care se întoarce asupra lui însuşi pentru a se funda cel puţin în calitate de proiect, şi agravarea hiatusului neantizator prin însuşi eşecul acestui proiect; „a face" şi „a avea", categorii cardinale ale realității-umane, se reduc în mod imediat sau mijlocit la proiectul ființei; în sfârşit, pluralitatea unora şi a celorlalte se *poate* interpreta ca o ultimă încercare de a se funda, ajungând la separarea radicală a ființei şi a conştiinței de ființă.

Prin urmare, ontologia ne învață că: 1° *dacă* în-sinele ar trebui să se fundeze, el nici nu ar putea măcar să o incerce, decât făcându-se conştiință, altfel spus, conceptul de „*causa sui*" îl poartă în sine pe cel al prezenţei la sine, adică al decompresiei de ființă neantizatoare; 2° conştiința este *în fapt* proiect de a se funda, adică de a ajunge la demnitatea de în-sine-pentru-sine sau în-sine-cauză-de-sine. Dar n-am putea scoate mai mult de aici. Nimic nu ne permite să afirmăm, pe plan ontologic, că neantizarea în-sinelui în pentru-sine are, de la origine, şi chiar în cadrul în-sinelui, drept semnificație proiectul de a fi cauză de sine. Dimpotrivă, ontologia se izbeşte aici de o contradicție profundă, de vreme ce prin pentru-sine vine în lume posibilitatea unui fundament. Pentru a fi proiect de a *se* funda, ar trebui ca în-sinele să fie, în mod originar, prezență la sine, adică să fie deja conştiință. Ontologia se va limita, deci, să declare că *totul se petrece ca şi cum* în-sinele, într-un proiect de a se funda pe sine, şi-ar da modificarea pentru-sinelui. Metafizicii îi revine să formeze *ipotezele* care ne vor permite să concepem acest proces ca pe evenimentul absolut care vine să încununeze aventura individuală care este existenţa ființei. Se înțelege de la sine că aceste ipoteze vor rămâne ipoteze, de vreme ce noi n-am putea aştepta pentru ele nici confirmări, nici infirmări ulte-

rioare. Ceea ce le va constitui *validitatea* este doar posibilitatea, pe care ele ne-o vor da, să unificăm datele ontologiei. Această unificare, în mod firesc, nu va trebui să se constituie în perspectiva unei deveniri istorice, de vreme ce temporalitatea vine la ființă prin pentru-sine. N-ar avea deci nici un sens să te întrebi ce era ființa *înaintea* apariției pentru-sinelui. Dar metafizica nu trebuie, pentru aceasta, să nu încerce să determine natura și sensul acestui proces anteistoric și sursă a oricărei istorii, care este articularea aventurii individuale (sau existență a în-sinelui) cu evenimentul absolut (sau apariție a pentru-sinelui). Metafizicianului îi revine în special sarcina să decidă dacă mișcarea este sau nu o primă „încercare" a în-sinelui de a se funda și care sunt raporturile mișcării, ca „maladie a ființei", cu pentru-sinele ca maladie mai profundă și împinsă până la neantizare.

Rămâne să examinăm a doua problemă, pe care am formulat-o din introducere: Dacă în-sinele și pentru-sinele sunt două modalități ale *ființei*, atunci nu există oare un hiatus chiar în sânul ideii de ființă, iar comprehensiunea sa nu este scindată în două părți incomunicabile din cauză că extensiunea sa este constituită din două clase radical eterogene? Într-adevăr, ce există în comun între ființa care este ceea ce este și ființa care este ceea ce nu este și nu este ceea ce este? Ceea ce ne poate ajuta aici, totuși, este concluzia cercetărilor noastre precedente; într-adevăr, tocmai am arătat că în-sinele și pentru-sinele nu sunt juxtapuse. Dimpotrivă, fără în-sine, pentru-sinele este ceva abstract: el n-ar putea să existe mai mult decât o culoare fără formă sau decât un sunet fără înălțime și fără timbru; o conștiință care nu ar fi conștiință *de* nimic ar fi un nimic absolut. Dar dacă ea este legată de în-sine printr-o relație *internă*, asta nu înseamnă oare că ea se articulează cu el pentru a constitui o totalitate, și nu acestei totalități îi revine denumirea de *ființă* sau de realitate? Fără îndoială, pentru-sinele este neantizare, dar, în calitate de neantizare, el *este*; și el este în unitate *a priori* cu în-sinele. Astfel, grecii aveau obicei să distingă realitatea cosmică, pe care ei o numeau *τὸ πᾶν*, de totalitatea constituită de către aceasta și vidul infinit care o înconjura – totalitate pe care ei o numeau *τὸ ὅλον*. Desigur, noi am putut numi pentru-sinele un

nimic şi am putut declara că nu există, „în afara" în-sinelui, *nimic*, decât un reflex al acestui nimic, care este el însuşi polarizat şi definit de către în-sine în măsura în care el este chiar neantul *acestui în-sine*. Dar aici, ca şi în filosofia greacă, se pune o întrebare: ce vom numi noi *real*, cui îi vom atribui *fiinţa*? Cosmosului sau celui pe care îl numeam mai sus *τὸ ὅλον*? În-sinelui pur sau în-sinelui înconjurat de această dungă de neant pe care am desemnat-o cu numele de pentru-sine?

Dar dacă ar trebui să considerăm fiinţa totală ca fiind constituită prin organizarea sintetică a în-sinelui şi a pentru-sinelui, nu vom regăsi dificultatea pe care voiam s-o evităm? Nu vom întâlni acum în existentul însuşi hiatusul pe care îl decelam în conceptul fiinţei? Într-adevăr, ce definiţie să dai despre un existent care, în calitate de în-sine, ar fi ceea ce este şi, în calitate de pentru-sine, ar fi ceea ce nu este?

Dacă vrem să rezolvăm aceste dificultăţi, trebuie să ne dăm seama de ceea ce cerem de la un existent pentru a-l considera ca o totalitate: trebuie ca diversitatea structurilor sale să fie reţinută într-o sinteză unitară astfel încât fiecare dintre ele, privită în parte, să nu fie decât un abstract. Şi, desigur, conştiinţa privită separat nu este decât o abstracţie, dar în-sinele însuşi nu are nevoie de pentru-sine pentru a fi: „pătimirea" [«*passion*»] pentru-sinelui face doar *să existe* în-sinele. Fără conştiinţă este un abstract *fenomenul* de în-sine, dar nu *fiinţa* sa.

Dacă am vrea să concepem o organizare sintetică în aşa fel încât pentru-sinele să fie inseparabil de în-sine şi, reciproc, în-sinele să fie indisolubil legat de pentru-sine, ar trebui s-o concepem de aşa manieră încât în-sinele să-şi primească existenţa de la neantizarea care-l face să capete conştiinţă de el. Ce este de spus, dacă nu că totalitatea indisolubilă a în-sinelui şi pentru-sinelui nu este conceptibilă decât sub forma fiinţei „cauză de sine"? Această fiinţă şi nici o alta e cea care ar putea echivala în mod absolut cu acel *ὅλον* despre care tocmai vorbeam. Iar dacă putem să punem problema fiinţei pentru-sinelui articulată la în-sine, e pentru că noi ne definim *a priori* printr-o comprehensiune preontologică a lui *ens causa sui*. Fără îndoială, acest *ens causa sui* este *imposibil*, iar conceptul său, am văzut, cuprinde o con-

tradicție. Nu e însă mai puțin adevarat că, de vreme ce punem problema ființei lui ὅλον plasându-ne în perspectiva lui *ens causa sui*, tot în această perspectivă trebuie să ne instalăm pentru a examina scrisorile de acreditare ale acestui ὅλον. Într-adevăr, nu a apărut el din simplul fapt al apariției pentru-sinelui, iar pentru-sinele nu este oare la origine proiect de a fi cauză de sine? Astfel începem să sesizăm natura realității totale. Ființa totală, cea al cărei concept nu ar fi scindat printr-un hiatus și care, totuși, nu ar exclude ființa neantizatoare-neantizată a pentru-sinelui, cea a cărei existență ar fi sinteză unitară a în-sinelui și a conștiinței, această ființă ideală ar fi în-sinele fundat de către pentru-sine și identic pentru-sinelui care îl fundează, adică *ens causa sui*. Dar, tocmai fiindcă ne plasăm în perspectiva acestei ființe ideale pentru a judeca ființa *reală* pe care o numim ὅλον, trebuie să constatăm că realul este un efort eșuat de a ajunge la demnitatea de cauză-de-sine. Totul se petrece ca și cum lumea, omul și omul-în-lume nu ar ajunge să realizeze decât un Dumnezeu ratat. Totul se petrece ca și cum în-sinele și pentru-sinele s-ar prezenta în stare de *dezintegrare* în raport cu o sinteză ideală. Nu că integrarea *ar fi avut* vreodată *loc*, ci tocmai dimpotrivă, pentru că ea este mereu indicată și mereu imposibilă. Continuul eșec e cel care explică deopotrivă indisolubilitatea în-sinelui și a pentru-sinelui și relativa lor independență. Tot așa, atunci când unitatea funcțiilor cerebrale este sfărâmată, se produc fenomene care prezintă o autonomie relativă și care, totodată, nu se pot manifesta decât pe fond de dezagregare a unei totalități. Acest eșec e cel care explică hiatusul pe care îl întâlnim deopotrivă în conceptul de ființă și în existent. Dacă e imposibil să trecem de la noțiunea de ființă-în-sine la cea de ființă-pentru-sine și să le reunim într-un gen comun, aceasta se întâmplă pentru că *trecerea de fapt* de la una la alta și reunirea lor nu se pot opera. Se știe că, pentru Spinoza și pentru Hegel de exemplu, o sinteză oprită înaintea sintetizării complete, care fixează termenii într-o relativă dependență și, totodată, într-o independență relativă, se constituie dintr-o dată în eroare. De exemplu, pentru Spinoza, rotația unui semicerc în jurul diametrului său își găsește justificarea și sensul în noțiunea de sferă.

Dar dacă ne imaginăm că noţiunea de sferă este din principiu de neatins, fenomenul de rotaţie a semicercului devine *fals*; l-am decapitat; ideea de rotaţie şi ideea de cerc sunt legate una de alta fără a se putea uni într-o sinteză care să le depăşească şi să le justifice: una rămâne ireductibilă la cealaltă. Este tocmai ceea ce se petrece aici. Spunem deci că „ὅλον"-ul considerat este, ca o noţiune decapitată, în perpetuă dezintegrare. Şi în calitate de ansamblu dezintegrat ni se prezintă el nouă în ambiguitatea sa, cu alte cuvinte se poate insista *ad libitum* pe dependenţa fiinţelor avute în vedere sau pe independenţa lor. Există aici o trecere care nu se face, un scurtcircuit. Regăsim pe acest plan acea noţiune de totalitate detotalizată pe care am întâlnit-o deja în legătură cu pentru-sinele însuşi şi în legătură cu conştiinţa de celălalt. Dar este o a treia specie de detotalizare. În totalitatea doar detotalizată a reflexiei, reflexivul *avea spre a fi* reflectatul, iar reflectatul avea spre a fi reflexivul. Dubla negaţie rămânea evanescentă. În cazul lui pentru-celălalt, (reflexul-reflectant) reflectat se distingea de (reflexul-reflectant) reflectant prin aceea că fiecare *avea spre a nu fi* celălalt. Astfel, pentru-sinele şi celălalt-pentru-sine constituie o fiinţă în care fiecare îi conferă fiinţa-cealaltă celuilalt făcându-se altul decât el. Cât despre totalitatea pentru-sinelui şi a în-sinelui, ea are drept caracteristică faptul că pentru-sinele se face *altul* în raport cu în-sinele, dar că în-sinele nu este deloc altul decât pentru-sinele în fiinţa sa: el este, pur şi simplu. Dacă raportul în-sinelui cu pentru-sinele ar fi reciproca raportului pentru-sinelui cu în-sinele, am recădea în cazul fiinţei-pentru-celălalt. Dar, cu siguranţă, nu se întâmplă asta, iar această absenţă de reciprocitate este cea care caracterizează „ὅλον"-ul de care tocmai vorbeam. În măsura aceasta, nu este absurd să pui problema totalităţii. Într-adevăr, atunci când am studiat pentru-celălalt-ul am constatat că ar trebui să existe o fiinţă „eu-celălalt", având spre a fi sciziparitatea reflexivă a pentru-celălalt-ului. Dar, în acelaşi timp, această fiinţă „eu-celălalt" ne apărea ca neputând exista decât dacă ar prezenta o inaccesibilă nefiinţă de exterioritate. Ne-am întrebat atunci dacă acest caracter antinomic al totalităţii ar fi în el însuşi un ireductibil şi dacă ar trebui să punem spiritul drept fiinţa care este

şi care nu este. Dar ni s-a părut că problema unității sintetice a conştiințelor nu avea sens, căci ea presupunea că noi am avea posibilitatea de a dobândi o perspectivă asupra totalității; or, noi existăm pe fundamentul acestei totalități şi angajați în ea.

Dar dacă nu putem „dobândi o perspectivă asupra totalității", este pentru că celălalt, din principiu, se neagă despre mine aşa cum eu mă neg despre el. Reciprocitatea raportului e cea care îmi interzice pentru totdeauna să-l sesizez în integritatea sa. Dimpotrivă, în cazul negației interne pentru-sine-în-sine, raportul nu este reciproc, iar eu sunt în acelaşi timp unul din termenii raportului şi raportul însuşi. Eu sesizez ființa, eu *sunt* sesizare a ființei, eu nu sunt *decât* sesizare a ființei; iar ființa pe care eu o sesizez nu se plasează *în fața mea* pentru a mă sesiza la rândul meu; ea este ceea ce este sesizat. Numai că *ființa* sa nu coincide deloc cu ființa-sa-sesizată. Deci, într-un sens, eu pot să pun problema totalității. Desigur, eu exist aici ca *angajat* în această totalitate, dar eu pot să-i fiu *conştiință exhaustivă*, de vreme ce sunt, deopotrivă, conştiință *de* ființă şi conştiință (de) mine. Numai că această problemă a totalității nu aparține sectorului ontologiei. Pentru ontologie, singurele regiuni de ființă care se pot elucida sunt cele reprezentate de în-sine şi pentru-sine şi regiunea ideală a „cauzei de sine". Rămâne indiferent pentru ea dacă să considere pentru-sinele articulat la în-sine ca o *dualitate* netă sau ca o ființă dezintegrată. Îi revine metafizicii să decidă dacă va fi mai profitabil pentru cunoaştere (în special pentru psihologia fenomenologică, antropologie etc.) să trateze despre o ființă pe care noi o vom numi *fenomenul* şi care ar fi dotată cu două dimensiuni de ființă, dimensiunea în-sine şi dimensiunea pentru-sine (din acest punct de vedere, nu ar exista *decât un* fenomen: lumea), aşa cum, în fizica einsteiniană, s-a considerat avantajos să se vorbească despre un *eveniment* conceput ca având dimensiuni spațiale şi o dimensiune temporală şi care îşi determină locul într-un spațiu-timp; sau dacă rămâne, totuşi, preferabil să se păstreze vechea dualitate „conştiință-ființă". Singura remarcă pe care ar putea-o risca aici ontologia este că, în cazul în care ar părea util să folosim noțiunea nouă de fenomen, ca totalitate dezintegrată, ar trebui să

vorbim de ea, *în acelaşi timp*, în termeni de imanenţă şi de transcendenţă. Pericolul, într-adevăr, ar fi să cazi în purul imanentism (idealism husserlian) sau în purul transcendentism, care ar avea în vedere *fenomenul* ca o nouă specie de *obiect*. Dar imanenţa va fi mereu limitată de dimensiunea de în-sine a fenomenului, iar transcendenţa de dimensiunea sa de pentru-sine.

Abia după ce va fi decis asupra problemei originii pentru-sinelui şi a naturii fenomenului de lume, va putea metafizica aborda diferite probleme de primă importanţă, în special pe cea a acţiunii. Într-adevăr, acţiunea este de considerat *în acelaşi timp* pe planul pentru-sinelui şi pe cel al în-sinelui, căci este vorba de un proiect de origine imanentă care determină o modificare în fiinţa transcendentului. Într-adevăr, n-ar servi la nimic să declari că acţiunea modifică doar aparenţa fenomenală a lucrului: dacă aparenţa fenomenală a unei ceşti poate să fie modificată până la neantizarea ceştii în calitate de ceaşcă şi dacă fiinţa ceştii nu este alta decât *calitatea* sa, acţiunea avută în vedere trebuie să fie susceptibilă de a modifica însăşi fiinţa ceştii. Problema acţiunii presupune deci elucidarea eficacităţii transcendente a conştiinţei şi ne pune pe drumul veritabilului său raport de fiinţă cu fiinţa. Ea ne revelcază de asemenea, ca urmare a repercusiunilor actului în lume, o relaţie a fiinţei cu fiinţa care, deşi sesizată ca exterioritate de către fizician, nu este nici exterioritate pură, nici imanenţă, ci ne trimite la noţiunea de *formă* gestaltistă. Şi doar pornind de aici se va putea încerca o metafizică a *naturii*.

## II
## Perspective morale

Ontologia n-ar putea formula ea însăşi prescripţii morale. Ea se ocupă în exclusivitate cu ceea cc este şi nu este posibil să scoţi imperative din indicativele sale. Ea lasă, totuşi, să se întrevadă ce va fi o etică care îşi va căpăta responsabilităţile în raport cu o *realitate-umană în situaţie*. Într-adevăr, ea ne-a revelat originea şi natura *valorii*; am văzut că este vorba de *lipsă*, în raport cu care pentru-sinele

se determină în ființa sa ca *lipsă*. Din faptul că pentru-sinele *există*, am văzut, valoarea se ivește pentru a bântui ființa-sa-pentru-sine. Rezultă că diferitele sarcini ale pentru-sinelui pot face obiectul unei psihanalize existențiale, căci ele urmăresc toate să producă sinteza ratată a conștiinței și a ființei sub semnul valorii sau cauzei de sine. Astfel, psihanaliza existențială este o *descriere morală*, căci ea ne oferă sensul etic al diferitelor proiecte umane; ea ne indică necesitatea de a renunța la psihologia interesului, ca și la orice interpretare utilitară a conduitei umane, revelându-ne semnificația *ideală* a tuturor atitudinilor omului. Aceste semnificații sunt dincolo de egoism și de altruism, dincolo și de comportamentele numite *dezinteresate*. Omul se face om pentru a fi Dumnezeu, se poate spune: iar ipseitatea, considerată din acest punct de vedere, poate să pară un egoism; dar tocmai pentru că nu există nici o măsură comună între realitatea-umană și cauza de sine care vrea ea să fie, se poate la fel de bine spune că omul se pierde pentru ca să existe cauza de sine. Se va avea în vedere atunci întreaga existență umană ca o pătimire [*passion*], prea faimosul „amor-propriu“ nefiind decât un mijloc liber ales printre altele pentru a realiza această pătimire. Dar rezultatul principal al psihanalizei existențiale trebuie să fie de a ne face să renunțăm la *spiritul de seriozitate*. Într-adevăr, spiritul de seriozitate are drept dublă caracteristică de a considera valorile ca niște date transcendente, independente de subiectivitatea umană, și de a transfera caracterul „dezirabil“ de la structura ontologică a lucrurilor la simpla lor alcătuire materială. Într-adevăr, pentru spiritul de seriozitate, *pâinea* este dezirabilă, de exemplu, pentru că *trebuie* să trăiești (valoare scrisă pe cerul inteligibil) și pentru că *este* hrănitoare. Rezultatul spiritului de seriozitate, care, cum se știe, domnește asupra lumii, este de a face să fie absorbite, ca de o sugativă, valorile simbolice ale lucrurilor de către idiosincrasia lor empirică; el pune în față opacitatea obiectului dorit și îl așază, în el însuși, ca dezirabil ireductibil. În consecință, suntem deja pe planul moralei, dar, în același timp, pe cel al releicredințe, căci este o morală căreia îi este rușine de ea însăși și nu îndrăznește să-și spună numele; ea și-a întunecat toate scopurile pentru

a se elibera de angoasă. Omul caută ființa la întâmplare, ascunzându-și liberul proiect care este această căutare; el se determină în așa fel încât să fie *așteptat* de sarcini așezate în drumul său. Obiectele sunt exigențe mute, iar el nu este nimic în sine decât supunerea pasivă la aceste exigențe.

Psihanaliza existențială îi va descoperi scopul real al cercetării sale, care este ființa ca fuziune sintetică a în-sinelui cu pentru-sinele; ea îl va pune la curent cu pasiunea [*passion*] sa. La drept vorbind, există mulți oameni care au practicat asupra lor înșiși această psihanaliză și care n-au așteptat să-i cunoască principiile pentru a se folosi de ea ca de un mijloc de eliberare și de salvare. Într-adevăr, mulți oameni știu că scopul căutării lor este ființa; și, în măsura în care posedă această cunoaștere, ei neglijează să-și apropieze lucrurile pentru ele însele și încearcă să realizeze apropierea simbolică a ființei-lor-în-sine. Dar, în măsura în care această încercare ține încă de spiritul de seriozitate și în măsura în care ei pot încă să creadă că misiunea lor de a face să existe în-sinele-pentru-sine este înscrisă în lucruri, ei sunt condamnați la disperare, căci descoperă, în același timp, că toate activitățile umane sunt echivalente – căci ele încearcă toate să sacrifice omul pentru a face să apară cauza de sine – și că toate sunt sortite, din principiu, eșecului. De aceea, e același lucru să te îmbeți de unul singur sau să conduci popoarele. Dacă una din aceste activități prevalează asupra celeilalte, aceasta nu va fi din cauza scopului său real, ci din cauza gradului de conștiință pe care ea o are despre scopul său ideal; și, în acest caz, se va întâmpla că chietismul bețivului solitar va prevala asupra agitației zadarnice a conducătorului popoarelor.

Dar ontologia și psihanaliza existențială (sau aplicarea spontană și empirică a acestor discipline, pe care oamenii au făcut-o întotdeauna) trebuie să-i descopere agentului moral că el este *ființa prin care valorile există.* Atunci, libertatea sa va căpăta conștiință de ea însăși și se va descoperi în angoasă ca unica sursă a valorii și ca neant prin care *lumea* există. Din momentul în care căutarea ființei și apropierea în-sinelui îi vor fi descoperite ca *posibilii săi*, ea va sesiza prin și în angoasă că ei nu sunt posibili decât pe fond de posibilitate a altor posi-

bili. Dar până atunci, deşi posibilii ar putea fi aleşi şi revocaţi *ad libitum*, tema care ar face unitatea tuturor alegerilor de posibili ar fi valoarea sau prezenţa ideală a lui *ens causa sui*. Ce va deveni libertatea dacă ea se întoarce asupra acestei valori? O va duce cu ea, orice ar face, şi, în chiar întoarcerea sa către în-sinele-pentru-sine, va fi ea prinsă din urmă de valoarea pe care ea vrea să o contemple? Sau, prin simplul fapt că ea se sesizează ca libertate în raport cu ea însăşi, va putea ea să pună un capăt autorităţii valorii? Este posibil, mai ales, să se ia ea însăşi drept valoare, în calitate de sursă a oricărei valori, sau trebuie să se definească în mod necesar în raport cu o valoare transcendentă care o bântuie? Iar în cazul în care s-ar putea dori pe sine însăşi ca propriul său posibil şi ca valoare a sa determinantă, ce ar trebui să înţelegem prin asta? O libertate care se vrea libertate este, într-adevăr, o fiinţă-care-nu-este-ceea-ce-este şi care-este-ceea-ce-nu-este, care alege, ca ideal de a fi, să-fie-ceea-ce-nu-este şi să-nu-fie-ceea-ce-este. Ea alege, deci, nu să se *reia*, ci să fugă de sine, nu să coincidă cu sine, ci să fie mereu la distanţă de sine. Ce trebuie să înţelegem prin această fiinţă care vrea să se ţină la respect, să fie la distanţă de ea însăşi? Este vorba de rea-credinţă sau de o altă atitudine fundamentală? Şi se poate *trăi* acest nou aspect al fiinţei? Şi în special, libertatea, luându-se pe ea însăşi drept scop, se va sustrage oare oricărei *situaţii*? Ori, dimpotrivă, va rămâne situată? Sau se va situa cu atât mai precis şi cu atât mai individual cu cât se va proiecta mai mult în angoasă ca libertate în condiţie şi cu cât îşi va revendica mai mult responsabilitatea, în calitate de existent prin care lumea vine la fiinţă? Toate aceste întrebări, care ne trimit la reflexia pură şi necomplice, nu-şi pot găsi răspunsul decât pe terenul moral. Acestuia îi vom consacra o lucrare viitoare.

# INDEX DE NUME PROPRII

(Sunt menţionate şi numele autorilor la care se face clar aluzie.)

# INDEX DE OPERE CITATE SAU EVOCATE

# Cuprins

Capitolul II

*Temporalitatea*



Capitolul III

*Transcendenţa*



*Partea a treia*

FIINŢA-PENTRU-CELĂLALT

Capitolul întâi

*Existenţa celuilalt*



Capitolul II

*Corpul*



Capitolul III

*Relaţiile concrete cu celălalt*

Partea a patra

## A AVEA, A FACE ŞI A FI

### Capitolul I

### *A fi şi a face; libertatea*



### Capitolul II

### *A face şi a avea*



### CONCLUZIE



JEAN-PAUL SARTRE (1905-1980) urmează studiile universitare la École Normale Supérieure și, în 1929, își începe cariera profesorală și publicistică. Ia parte la cel de-al Doilea Război Mondial, fiind prizonier în Germania pentru o scurtă perioadă. În 1945 se dedică total activității literare și politice, fondând (împreună cu M. Merleau-Ponty și Simone de Beauvoir) revista *Les Temps Modernes*, puternic angajată politic. Începând din 1950 este un apropiat al Partidului Comunist, de care se va rupe complet mai apoi – în urma intervențiilor sovietice în Ungaria și Cehoslovacia – fără ca această ruptură să pună capăt activității sale critice și militante (în 1967 conduce Tribunalul Internațional al Crimelor de Război, este implicat în mișcarea împotriva Războiului din Vietnam, susține mișcarea din mai '68 etc.). Refuză, în 1964, Premiul Nobel pentru literatură.

Dintre operele sale: *La Nausée* (1938), *Les Mouches* (1943), *Huis clos* (1944), *L'existentialisme est un humanisme* (1946), *Le Diable et le Bon Dieu* (1951), *Critique de la raison dialectique* (1960), *Les Mots* (1963), *Cahiers pour une morale* (1983).

„Într-o zi din toamna anului 1943, o carte căzu pe mesele noastre asemeni unui meteor: *L'Etre et le Néant* de Jean-Paul Sartre. La început a fost un moment de stupoare, apoi o lungă meditație. Opera era masivă, hirsută, debordând de o forță irezistibilă, plină de subtilități rafinate, superb tehnică, traversată de la un cap la altul de o intuiție de o diamantină simplitate. Protestele gloatei antifilosofice începeau deja să se ridice în presă. Nu încăpea nici o îndoială: ni se dăduse un sistem. Exultam."

MICHEL TOURNIER

ISBN 973-697-178-3

5 948362 015032

PARALELA 45
EDITURA